

Sivadó Ákos

**TANULMÁNYOK A MEGÉRTŐ
TÁRSADALOMTUDOMÁNY VÉDELMEBEN**

– Doktori értekezés –

Témavezető:

Dr. Demeter Tamás, egyetemi docens

Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Filozófia Doktori Iskola

Pécs, 2011.

Tartalomjegyzék

Bevezetés	3
1. A társadalmi fajták metafizikája	9
1. 1. A társadalmi fajták természete.....	11
1. 2. Pszichológiai redukció.....	21
1. 3. Természeti fajták és társadalmi klasszifikáció.....	32
2. A társadalmi törvényeken alapuló magyarázat	48
2. 1. Gyakorlati nehézségek I. – A változásban lévő tárgy.....	49
2. 2. Gyakorlati nehézségek II. – A korlátozott hozzáférés	53
2. 3. Törvények a tudományban és társadalomban	57
2. 3. 1. Törvényfogalmak I. – Hasonlóságok.....	61
2. 3. 2. Törvényfogalmak II. – Jelentésbeli eltérések	68
2. 3. 3. Törvényfogalmak III. – Statisztikai törvények	73
3. A társadalmi jelenségek megértése	81
3. 1. A fordítás problémája	84
3. 2. Empirikus módszerek	100
3. 3. Társadalomkritika	105
3. 4. Relativizmus	118
Bibliográfia	124

Bevezetés

A társadalmi jelenségek vizsgálata többféleképpen történhet, módszerünk megválasztását pedig döntően befolyásolja az, hogy mit gondolunk ezeknek a jelenségeknek a természetéről, és mit gondolunk a társadalmiságról. Amennyiben úgy véljük, hogy a társadalmak végső soron nem különböznek oly mértékben egyéb, tudományos vizsgálódásra alkalmas dolgoktól, hogy sajátos módszertan kidolgozására lenne szükség, úgy természetesnek tűnhet számunkra, hogy a társadalmi jelenségeket mérni tudjuk. Mérési eredményeink segítségével pedig különféle adatelemzési technikák alapján érvényes magyarázatot adhatunk arra, hogy mi és miért történik a társadalomban. Ahogyan egy, a társadalomtudományos kutatás módszertanáról szóló tankönyv szerzője fogalmaz: „Mérni tudunk bármit, ami létezik”.¹

A társadalomtudomány feladata tehát ebben az esetben egy sajátos transzformáció végrehajtása: a hétköznapi életünket is átszövő társadalmi jelenségeket úgy kell átalakítaniuk, hogy a végeredményül kapott adatok elszakadjanak attól a fogalmiságtól, melyben létrejöttek – és alkalmassá váljanak arra, hogy a kvantitatív technikák matematizáló apparátusának igénybevételével elemezzék őket. Ebből a nézőpontból szemlélve nem találunk lényegesebb különbségeket társadalmi és természeti jelenségek között: bármi is legyen vizsgálódásunk tárgya, az a megfelelő absztrakciós szinten kezelve megmagyarázható, és jövőbeli viselkedésével kapcsolatban előrejelzések tehetők. Akár bizonyos körülmények között vizsgált fizikai testekről, akár a társadalmi mobilitásról beszélünk, a jelenségek minden esetben törvényeknek alávetettek, melyek

¹ Babbie (2003), 137. o.

alapján oksági relációkat tudunk feltárni közöttük és kielégítően magyarázhatjuk természetük sajátosságait (vagy azok megváltozását).

Természetesen ebben az esetben sem szükséges tagadnunk azt, hogy a társadalmi jelenségek kizárólag emberi közbeavatkozás segítségével jöhetnek létre – a hangsúly azonban nem erre a specifikus jellemzőjükre helyeződik, hanem arra, hogy ettől a tulajdonságuktól függetlenül érvényes és megbízható magyarázatokat adhatunk róluk. Amennyiben tehát az individuális cselekvéseket szabályozó pszichológiai törvényeket sikeresen tárjuk fel, társadalmi jelenségeink abban az esetben is magyarázhatóvá válnak, ha első ránézésre túlságosan heterogénnek is tűnnek.

A társadalomtudományos kutatás tehát a vizsgált jelenségek metafizikájának tekintetében hasonlóságokat mutat a természettudományokkal: *törvények* által szabályozott jelenségekkel foglalkozik, melyek *számszerűsíthetőek* és matematikai-statisztikai módszerek segítségével elemezhetőek. A meglétükhöz nélkülözhetetlen emberi tényezőről pedig számot tudunk adni az emberek pszichológiai állapotai közötti törvényszerűségek feltárásával.

Röviden felvázolva így néz ki a társadalomtudományos modell, melynek érvényessége ellen a disszertáció fejezetei igyekeznek érveket felvonultatni. Természetesen ez a nyers és vázlatos kép az ún. „szcientista” társadalomtudomány-felfogás egy rendkívül naiv formáját hivatott csak szemléltetni – a törvényekből, kvantifikálásból és a mentális állapotaink lehetséges anomalizmusából fakadó nehézségek nem maradtak reflektálatlanul a fenti, naturalista társadalomtudomány-koncepció hívei körében. Az elméleti alapállás azonban a főbb programpontok tekintetében nem módosult drasztikusan: akik szerint hasonlóság van a természet- és

társadalomtudományok tárgyai között, azok nem tartják szükségesnek egy, kifejezetten a társadalmi jelenségekre vonatkozó tudományos módszertan kidolgozását.

A legfontosabb tudományelméleti tradíció, mely a társadalmi jelenségek természettudományokkal analóg módon történő vizsgálatával szemben igyekszik pozicionálni magát, a *megértő társadalomtudomány* eszméje. Az explicit formában először a XIX. század közepének szellem- és kultúrtudományos elméleteiben megfogalmazott álláspont tagadja a naturalizmus programjának legfontosabb pontjait, azaz a társadalom és a természet tanulmányozásának módszertani egységét és a társadalmi törvények létét. Erre a különbségre utal már Windelband híres distinkciója is nomotetikus és ideografikus tudományok között² – és ebből a megkülönböztetésből származnak a későbbi, a társadalmi jelenségek megértését és interpretációját előtérbe helyező elméletek kiindulópontjai is.

Az interpretatív hagyomány alapját az a megállapítás képezi, hogy a társadalmi jelenségek nem lehetnek olyan függetlenek az őket kutató tudósoktól, mint a természettudomány tárgyai. A részecskékkel, ásványokkal, állatfajokkal szemben a társadalmi viszonyok szükségszerűen jelentéstelítettek, azaz olyan tartalmakat hordoznak, melyek megléte társadalmi konvenciók függvénye; ezeket a tartalmakat pedig nem lehet úgy kezelni, mintha az adott társas kontextustól függetlenül is a rendelkezésünkre állnának. Ezeket a tartalmakat *megérteni* lehet, nem pedig szigorú természettörvények hatásait kimutatva megmagyarázni.

Az azonban korántsem egyértelmű, hogy *mit* is kellene tulajdonképpen megértenie a társadalomtudósnak, mikor jelenségeit vizsgálja. Attól függően, hogy mit tekintünk a társadalmiság alapjának, megértés-koncepciónk célozhatja az individuális

² Windelband (2006), 125-126. o.

társadalmi cselekvők mentális állapotait vagy a kollektivitást lehetővé tevő szabályokat/normákat. Annyi viszont mindkét esetben elmondható, hogy a javasolt módszertan semmiképp sem az általános törvények felmutatásában látja a sikeresség legfontosabb kritériumát, hanem olyan, koherens és plauzibilis interpretációk megalkotásában, melyek fényt deríthetnek a társadalmi jelenségek mélyebb összefüggéseire. A társadalomtudományos gyakorlat ezzel szemben továbbra is a kvantitatív, matematizáló technikákat részesíti előnyben, melyek egzakt kritériumrendszerükkel egyértelmű (de legalábbis egyértelműnek látszó) feltételeket tudnak szabni egy kutatás eredményeinek érvényességét és megbízhatóságát illetően. Ahhoz azonban, hogy legitimálják módszertani megfontolásaikat, a naturalista felfogás képviselőinek meggyőzően kellene érvelniük állításaik igazsága mellett, valamint a megértésre alapozott metodológia helyességének konkluzív cáfolatát kellene nyújtaniuk. A következő három fejezetben a mellett kívánok érvelni, hogy sem az első, sem a második feltételnek nem sikerül maradéktalanul eleget tenni – azaz a megértő társadalomtudomány koncepciója nem utasítható el naturalista alapokon.

Az első fejezet azt vizsgálja, hogy valóban tartható-e a tézis, mely szerint a természeti és társadalmi jelenségek metafizikai háttere nem különbözik olyan mértékben, hogy tanulmányozásukhoz eltérő módszertani keretekre lenne szükségünk. Egy ilyen álláspont fenntartásához két úton is eljuthatunk. Egyrészt kimutathatjuk, hogy a természettudományos magyarázatokat lehetővé tevő természeti fajták (atomok, kémiai elemek, biológiai fajok) és a társadalmi fajták (a társas együttélés során kialakuló jelenségek, mint például a pénz vagy a házasság) lényegi jellemzői közösek, azaz amennyiben az egyik esetben támaszkodhatunk oksági magyarázatokra, úgy ezt a másik

esetben is megtehetjük. Másrészt viszont arra az álláspontra is helyezkedhetünk, hogy a társadalmi fajták *lényegesen* különböznek a természetiektől – ez a különbség azonban eltűnik, ha a társadalmi jelenségeket visszavezetjük az azokat létrehozó individuális cselekvőkhöz. A módszertani individualizmus programja ennek alapján azt ígéri, hogy a pszichológiai terminusokban megfogalmazott, mentális állapotokra redukált társadalmi jelenségek a pszichológiai törvények megismerésével magyarázhatók lesznek. Mint azonban azt a fejezetben részletesen kimutatom, egyik eljárás sem problémamentes. Egyrészt a társadalmi jelenségek fogalmi természetével a természeti világ jelenségei körében nem találkozhatunk – rendkívül meggyőzőnek kell lennie tehát egy olyan elméletnek, amely ezt a lényegi különbséget kívánja megszüntetni. Másrészt pedig a pszichológiai redukció lehetősége csak abban az esetben merülhet fel, ha a pszichológiai terminusok segítségével ténylegesen sikerül a társadalmiság minden fontos aspektusát leírni – az így kapott magyarázataink pedig csak akkor állják meg a helyüket, ha a pszichológiai törvények tényleges magyarázóerővel bírnak.

A második fejezetben ezek után a társadalomtudományok által használt törvényfogalmakat vizsgálom, mivel azt az állítást egy redukcionista program esetleges sikertelensége mellett is fenn lehet tartani, hogy a társadalmi jelenségek is törvényeknek alávetettek, ha nem is teljesen a természet jelenségeivel analóg módon. A fejezetben részletesen megvizsgálom azt a három alternatív álláspontot, melyet a társadalmi törvényekkel kapcsolatban el lehet foglalni: a természeti törvényekkel vont, kétféleképp is képviselhető párhuzamot (egyik esetben a társadalmi törvények erősségét fenntartva, másik esetben a természeti törvények erejét *is* gyengítve), valamint a statisztikai törvények segítségével adott társadalomtudományos magyarázat elvét. A párhuzamok

tekintetében azonban az első esetben ahhoz hasonló helyzetbe kerülünk, amilyen a természeti és társadalmi fajták hasonlóságának fenntartásakor állt elő – azaz azt kell tudnunk bizonyítani, hogy a törvények jól tudják kezelni az esetleges különbségeket társadalmi és természeti jelenségek között. A második esetben (a természeti törvények univerzalisztikus jellegének tagadásával) fennáll a veszélye annak, hogy a törvényfogalom módosításával tudományos magyarázatok megfogalmazására alkalmatlan fogalmakat kapunk; a statisztikai törvények pedig számot kell adjanak arról az információtartalomról, mely szükségszerűen elvész, ha egyedi eseteket kívánunk átfogó keretek között elemezni, azok sajátos jellemzőinek átalakításával vagy elhagyásával.

A társadalmi fajtákkal és a törvényfogalmakkal kapcsolatos problémák áttekintése után a harmadik fejezet azt mutatja meg, hogy a naturalizmus programját elutasítva milyen formában érdemes képviselni a társadalmi jelenségek megértésének és interpretálásának elvét, amellet érvelve, hogy egy, a társadalmi jelenségek kollektív voltát (és nem a cselekvő szubjektumot) a figyelem középpontjába helyező megértés-koncepció képes lehet megvédeni magát a különböző, a jelenségek értelmezéséből fakadó nehézségekkel szemben. Ebben a fejezetben Peter Winch wittgensteiniánus alapokon nyugvó elméletét állítom szembe az azt négy irányból is ért kritikákkal, fenntartva azt az állítást, hogy – bizonyos módosításokkal – a Winch-éhez hasonló hozzáállás a leggyümölcsözőbb útja a társadalmi jelenségek sikeres megértésének. A bevezető elején idézett megállapítást módosítva, olyan álláspontot kívánok védelmezni, mely szerint „mérni tudunk bármit, ami *a nélkül létezik*, hogy fogalmat alkottunk róla”, valamint „meg tudunk érteni bármit, ami társadalmi keretek között létrejött”.

1. A társadalmi fajták metafizikája

Amikor tudományos vizsgálódások által alátámasztott tényekről beszélünk, feltételezzük, hogy a hétköznapi megismerésnél kifinomultabb, pontosabb módszerekkel szerzett információkkal van dolgunk. A tudományos eredmények episztemikus értéke természetesen attól is függ, hogy miként tekintünk a tudományos haladásra. Ha azt várjuk tőle, hogy egyre átfogóbb, szisztematikus és igaz ismereteket nyújtson a bennünket körülvevő világról, akkor a tudományos realizmus programja mellett köteleződünk el. Ez esetben van Fraassen definíciója alapján a következőt mondhatjuk:

„A tudomány arra törekszik, hogy elméleteiben szó szerint igaz beszámolót adjon arról, hogy milyen a világ; s egy tudományos elmélet elfogadása magában foglalja azt a vélekedést, hogy az elmélet igaz.”³

A definíció a tudományt általánosan jellemző sajátosságokról szól, azaz nem tesz különbséget annak alapján, hogy mi a tudományos vizsgálódás tárgya. Ahogyan tehát a természeti világ jelenségeiről *hiteles* és *igaz* leírást és magyarázatot a természettudományoktól várunk, úgy a társadalmi jelenségek esetén a társadalomtudományok megállapításaira hagyatkozhatunk.

Az elmúlt évszázadok során a különböző természettudományos diszciplínák fokozatosan – de nem feltétlenül egyenes vonalú haladás során⁴ – jutottak el mai

³ van Fraassen (1999), 531. o. A tudományos realizmus mellett szóló érvekről részletesen ld. Boyd (1984), Kitcher (1993), 127-177. o.

⁴ Ennek kapcsán elég a kuhni paradigmaváltás fogalmára utalni, az egyes korszakok tudománytörténeti sajátosságairól bővebben lásd Shapin (1998), ill. Dear (2006).

fejlettségi szintjükre, amely folyamat többnyire együtt járt a vizsgált jelenségek egyre elemibb alkotórészeinek feltárásával. Ezek az alkotórészek (a biológia genomjai, a kémiai elemek és a fizika szubatomikus részecskéi) hozzásegítenek ahhoz, hogy megtudjuk mi miért, és miért éppen úgy történik a természeti világban. Segítségükkel oksági magyarázatokat adhatunk és előrejelzéseket tehetünk, az újonnan megszerzett ismeretek által pedig módosul a világról alkotott képünk. A természeti jelenségeket mikroszerkezeti sajátosságaik alapján sorolhatjuk természeti fajtákba, a fajtákat pedig vizsgálhatjuk az alapján, hogy milyen természeti törvények vonatkoznak rájuk – a természettudomány egyik feladata tehát ezeknek a fajtáknak a pontos elhatárolása lesz, valamint annak vizsgálata, hogy miként változik és miként változtatható a megismert természeti törvények alapján a társadalmon kívüli világ.

Amikor azonban ezzel analóg módon szeretnénk képet alkotni a társadalomtudományokról, a számos hasonlóság mellett olyan különbségeket találunk, melyek a tudományok módszertani egységével (a módszertani naturalizmussal) szembeni kritikákat megalapozottá teszik. A párhuzam ugyanis azt mondatná velünk, hogy amennyiben a társadalomtudományok képesek felfedezni és elkülöníteni a társadalmi jelenségek elemi alkotórészeit (a társadalmi fajtákat), úgy ezek terminusaiban oksági magyarázatokat adhatnak róluk, és a predikcióra is képessé válnak. Ez a párhuzam természetesen azt is jelenti, hogy a társadalmi jelenségek ugyanúgy törvényeknek alávetettek, mint a természetiek – a társadalomtudomány feladata pedig ezeknek a törvényeknek a feltárásával a vizsgált jelenségek kialakulásának és fennállásának magyarázatát adni, vagy elősegíteni az aktuális állapotok megváltoztatását.⁵

⁵ A természet- és társadalomtudományos törvények közötti analógián alapul McIntyre (1996) programja, a törvényekkel magyarázó társadalomtudományok emancipatorikus jellegéről ld. Fay (1996).

A természeti és a társadalmi fajták ennek alapján pusztán annyiban különböznek, hogy a világ más-más szegmensében található jelenségeket klasszifikálhatunk a segítségükkel: hogy mi *van* a társadalomban, arról igaz ismeretekhez juthatunk a társadalmi fajták leírásával és a rájuk vonatkozó törvények megfogalmazásával. Ezek a különbségek azonban az egységes tudományos metodológia hívei számára nem jelentenek leküzdhetetlen nehézségeket, amennyiben azt feltételezik, hogy a társadalmi jelenségek nem térnek el olyan mértékben a természetiektől, hogy külön módszertani program megalkotását kívánnák, vagy pedig a társadalmi fajták megfigyelése és leírása után azok visszavezethetők valamely átfogóbb tudomány kategóriáira. A következőkben ezért azt vizsgálom, hogy milyen jellemzőkkel írhatók le társadalmi fajta-fogalmaink, mennyiben különböznek a természeti fajtáktól, és megszüntethetők-e ezek a különbségek egy esetleges redukcionista tudományelméleti program keretében.

1. 1. A társadalmi fajták természete

A társadalmi fajták több olyan tulajdonsággal rendelkeznek, melyekkel nem kell számolnunk a természeti fajták esetében. Bhaskar (1979) három, míg Wendt (1999) négy sajátosságot említ:

- 1) A társadalmi fajták térben és időben is specifikusak, létük meghatározott helyhez és időszakhoz kötött.
- 2) A társadalmi fajták fogalmi természetűek: nem pusztán a megfigyelésük, de a kialakításuk is függ annak a társadalomnak a fogalmiságától, melyben létrejönnek.

3) A társadalmi fajtákat emberi cselekedetek tartják fenn: aktív ágensek tevékenysége nélkül nem érdemes létező társadalmi fajtákról beszélni.

4) A társadalmi fajták kívülről (a társadalmi struktúra felől) meghatározottak: a különböző társadalmi szerepek csak más szerepekhez képest definiálhatók (pl. nem lehet valaki tanár anélkül, hogy a szerep birokosát a definícióban a diákhöz képest pozícionálnánk).⁶

Kérdés, hogy mennyiben tekinthetők ezek a tulajdonságok a társadalmi fajtaba sorolás szükséges és elégséges feltételeinek. A térbeli és időbeli meghatározottság (1) önmagában nem tűnik sem szükséges, sem elégséges feltételnek: számos természeti fajta szintén csak meghatározott területen jöhet létre, és ahogyan az ipari forradalom is csak bizonyos időszakban jellemezte az érintett társadalmakat, úgy például a dinoszauruszok is csak egy adott periódusban éltek a Földön. A másik három jellegzetesség viszont egyaránt abból következik, hogy a társadalmi fajták nem függetlenek attól a közösségtől, melyben létrejönnek: csak valamilyen értelem-tulajdonítás és annak megfelelő társadalmi gyakorlat hozhatja létre és tarthatja fenn őket. A mesterséges létrehozás és fenntartás kritériuma (3) sem lesz azonban elégséges feltétel, hiszen a természeti fajták között is találhatunk olyanokat, melyek emberi beavatkozástól függetlenül nem jöttek volna létre (ilyenek például azok a kémiai elemek és izotópok, melyek a kutatói laboratóriumokban keletkeznek vagy a különböző biológiai fajták keresztezésével létrehozott növény- és állatfajok).

A fogalmi természet (2) ezzel szemben olyan sajátosságnak tűnik, mely alkalmas lehet arra, hogy elhatárolja a társadalmi fajtákat a természetiektől. A fenti felsorolás

⁶ Bhaskar (1979), 37-48. o.; Wendt (1999), 69-71. o. Wendt a struktúra felőli meghatározottságot teszi hozzá Bhaskar három pontjához.

második pontjában megfogalmazott állításhoz kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy egy jelenség akkor tekinthető a társadalmi fajták közé tartozónak, ha legalább részben azáltal létezik (és lehet tudományos vizsgálódás tárgya), hogy fogalmat alkotunk róla. Ez a jellegzetesség motiválja Hacking (1985) megjegyzését is az emberrel és társadalommal foglalkozó tudományok tevékenységéről: „Tudományaink néha olyan embereket alkotnak meg, melyek addig egy bizonyos értelemben nem léteztek.”⁷ Azaz a természettudományokkal szemben a társadalomtudományos kutatás nem feltétlenül olyan jelenségekkel foglalkozik, melyek a kutatói tevékenység előtt is hozzáférhetőek voltak, hanem olyanokkal is, melyek azáltal váltak egyáltalán jelenségekké, hogy fogalmat alkottunk róluk. Ez a megállapítás nem egyenértékű azzal, hogy a természettudományok is klasszifikálják az általuk vizsgált jelenségeket, és hogy ez a klasszifikáció *nem* egyértelműen az emberi beavatkozástól függetlenül létező természeti fajták közötti „határvonalak” megtalálását jelenti.

A különböző, társadalmi viszonyokat leíró fogalmaink természetéből következik az is, hogy azokat a legtöbb esetben a társadalmi struktúrából kiindulva értelmezhetjük (4). Ez természetesen annak köszönhető, hogy a társadalmi szerepek létrejötte eleve fogalmi kapcsolatokra épül: ahhoz, hogy rendelkezessünk az „úr” fogalmával, szükségszerűen rendelkezünk kell a „szolga” fogalmával is. Egyiküket sem tudjuk definiálni a másik figyelembe vétele nélkül, ez azonban fogalmi természetük egyik sajátossága, azaz összhangban van azzal a megállapítással, hogy a társadalmi fajtákat a természeti fajtáktól elhatároló különbség azok viszonya az őket leíró fogalmainkhoz. Társadalmi fajta-fogalmaink létrehozzák referenciájukat, és ezzel új nyelvhasználatot, valamint új társadalmi viszonyokat is keletkeztetnek.

⁷ Hacking (1986), 222. o.

Nyelvhasználat és társadalmi praxis kapcsolata kitüntetett szerepet kap Peter Winch (1988) elméletében, amellyel a harmadik fejezet foglalkozik részletesen. A társadalmi fajták fogalmi természetét tárgyalva azonban mindenképpen megemlítendő, hogy amit Hacking (1986, 1995, 1999) a pszichológiai kategóriák segítségével „létrehozott” emberekről tart, az számos hasonlóságot mutat a társadalmi viszonyokat szabályozó eszmék létrejöttének winch-i koncepciójával. Ehhez a felfogáshoz kapcsolódik továbbá Demeter (2008) is, amikor a népi pszichológia terminusait úgy értelmezi, hogy azok segítségével nem a terminológia meglététől független létezőkről tudunk tényállító kijelentéseket tenni, hanem a diskurzus során magunk konstruáljuk pszichológiai kategóriáinkat.

A társadalmi fajták létrehozásában alapvető szerep jut tehát az embereknek, a társadalom tagjainak. Így azonban felmerülhet a kérdés, hogy nem akkor tudjuk-e a megfelelő módon vizsgálni a társadalmi jelenségeket, ha azokat az őket létrehozó individuumok mentális állapotainak segítségével próbáljuk megmagyarázni – azaz nem redukálhatóak-e társadalmi jelenségeink pszichológiai fajtákra? A módszertani individualizmus hívei szerint igenis redukálhatóak, azaz egyetlen társadalmi intézmény kialakulására sem adhatunk kielégítő magyarázatot addig, amíg abban nem hivatkozunk az azokat létrehozó aktorok mentális állapotaira.⁸

Ahhoz, hogy társadalmi jelenségekről beszéljünk, természetesen előfeltételeznünk kell az azokat megalkotó/megvalósító ágensek létét – azt viszont nem szükséges előfeltételeznünk, hogy mentális térképük tökéletes kiismerésével társadalomtudományos törvényszerűségekhez juthatunk. A mentális terminusokban megfogalmazott

⁸ A Max Weibert szellemi atyjának tekintő irányzat kortárs megfogalmazásaihoz ld. Watkins (1996), Miller (1996), Lukes (1996).

társadalomtudományos magyarázatok ugyanis azzal a körülménnyel nem számolnak, hogy – mint azt Kincaid (1996) említi – az egyéni cselekedetekről többféle leírás adható, attól függően, hogy a beszámolóinkat milyen átfogóbb keretben kívánjuk elhelyezni. Ahhoz ugyanis, hogy minden kétséget kizáróan azonosítani tudjunk egy individuális magatartást, kontextuálisan kell leírnunk azt, amennyiben társadalomtudományos magyarázatot szeretnénk kapni végeredményül. A kontextus azonban nem könnyíti meg a módszertani individualista dolgát, hiszen abban ismét társadalmi jelenségekre lesz kénytelen utalni, melyek az individualista tézis értelmében szintén egyéni mentális állapotok segítségével magyarázandók. A „háborús hős” és a „tömeggyilkos” egyaránt társadalmi kategóriák, melyek azért játszhatnak szerepet önálló ágensek cselekvéseinek leírásában, mert erre a leírásra meghatározott társadalmi kontextusban kerül sor. Az egyéni cselekvő saját indok-tulajdonításai sem kerülnek meg a problémát, ugyanis ebben az esetben is változhatnak – kontextustól függően – a magyarázatban felhasznált pszichológiai terminusok.⁹

Amennyiben pedig ezt a nehézséget azzal kívánnák leküzdeni az individualizmus hívei, hogy rögzítik a kontextust (azaz abban és csak abban a társas szituációban vizsgálják a cselekvők mentális állapotait, melyre az adott kutatás éppen vonatkozik), akkor sincsenek könnyebb helyzetben. A kontextuális azonosítás ugyanis magában foglal egy újabb akadályt: magyarázataik így előfeltételként fognak utalni arra, amit magyarázni szeretnének.¹⁰ Amikor például a parancsnak engedelmeskedő katona viselkedésének magyarázatát kívánjuk adni intencionális állapotaira utalva, elkerülhetetlenül társadalmi

⁹ Noha egy, kizárólag introspektív beszámolókra alapozott társadalomtudomány gondolata abszurd is, a cselekvők személyes indoklásai számtalan vizsgálati módszer szempontjából fontosak napjainkban is – elég csak a szociológusok által gyakran alkalmazott önkítöltős kérdőívek nyitott kérdéseire gondolni.

¹⁰ Kincaid (1996), 502-504.

jelenségekkel lesz dolgunk. Akár impliciten utalva a „haza”, az „állam” vagy éppen a parancsnak való engedelmesség fogalmaira, akár expliciten is magyarázatunkba iktatva olyan, a társadalmi szint kihagyásával egyáltalán nem értelmezhető fogalmakat, mint például a hadsereg és a háború. Ezek említése nélkül egyáltalán nem lehet világossá tenni, hogy milyen összefüggés van a megfigyelt viselkedés és az azt megvalósító ágens mentális állapotai között – a pszichológiai fogalmakra történő redukcióra alapozott magyarázatok tehát nem tudják kiküszöbölni a társadalmiságot anélkül, hogy magyarázóerejüket teljesen elveszítenék.

Davidson (1980) és Demeter (2008) alapján azt mondhatjuk, hogy a mentális eseményeket egymáshoz kapcsoló szigorú törvények híján megoldhatatlan feladat elé állítja a társadalomtudományokat minden olyan elmélet, amely pszichológiai terminusokban kívánja feloldani a társadalmi fogalmainkat. Éppen ezzel az akadállyal szemben fogalmazta meg Nelson (1996) kritikai észrevételeit, melyek kiutat jelenthetnek a pszichológiai fajtákra történő redukció zsákutcájából.

Nelson (1996) amellett érvel, hogy bármennyire anomáliásak legyenek is a mentális jelenségek, az döntő módon nem befolyásolja a társadalomtudomány előrehaladását. Azt ő is elismeri, hogy az individuális szint megkerülhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán társadalmi jelenségekről tudjunk beszélni, szerinte azonban azok vizsgálatához (a társadalomtudományok interpretatív vagy magyarázó jellegétől függetlenül) nincs szükség a mentálisra vonatkozó törvényekre.¹¹ A társadalomtudományos vizsgálódáshoz egyrészt azért nem szükséges törvényszerű kapcsolatokat előfeltételeznünk az individuális szinten, mivel társadalmi jelenségeink gyakran egyéni cselekedetek olyan aspektusait is magukba foglalják, melyek nem magyarázhatók jól pszichológiai

¹¹ Nelson (1996), 521-524. o.

terminusokban, a mentálisra vonatkozó törvények meglététől függetlenül. A cselekvések nem szándékolt következményei tartoznak ide, melyek egy pszichológiai magyarázatban jelentéktelen szerepet töltenének be, társadalmi folyamatokra ugyanakkor rendkívül nagy hatással lehetnek: „Az anomália kérdése ebben az esetben irreleváns, mivel amennyiben lennének is [a mentálisra vonatkozó] törvények, azok nem alapoznák meg a társadalomra vonatkozó törvényeket – a társadalomtudósok szempontjából a pszichológia akár még anomáliás is lehet, nem számít.”¹²

A Nelson által említett másik ellenérv, hogy a társadalmi jelenségek szempontjából elhagyhatóak mindazok az individuális szinten jelentkező problémák, melyek a mentális állapotok anomáliás jellegéből következnek. A közgazdaságtan például rendkívül keveset mond a konkrét egyéni fogyasztók hiteiről és vágyairól – és valószínűleg nem sok sikerrel járna, amennyiben ezekre alapozva kívánna előrejelzéseket tenni. A „nemzet békét szeretne” kijelentés nem azonos természetű azzal a kijelentéssel, hogy „János békét szeretne” – az utóbbi ugyanis tulajdonít valamilyen mentális állapotot Jánosnak, az előbbi viszont nem tulajdonítja ugyanezt a nemzet minden egyes tagjának.¹³ A társadalomtudományok éppen azért nem mondhatnak sokat az egyéni cselekvőkről, mivel a mentális állapotok kapcsolatban állnak más mentális állapotokkal és viselkedésekkel – hasonló terminussal jelölt mentális állapotok pedig különféle viselkedésekben nyilvánulhatnak meg (azaz érvényesül a wittgensteiniánus családi hasonlóság elve). A mentális állapotok ilyen holisztikus jellege abban is szerepet játszik, hogy ne találhassunk azokat összekapcsoló szigorú törvényeket, és a társadalmi jelenségek redukciójának is útjában áll: amennyiben a visszalépés a mentálist célozza,

¹² Nelson, i. m. 522. o.

¹³ Nelson, i. m. 525. o.

egzakt és jól analizálható kategóriák helyett egymásra akár csak egész kevésbé hasonlító, mégis ugyanazt a mentális állapotot megjelenítő viselkedéseket találhat.¹⁴

Természetesen ahhoz, hogy a társadalomtudományos vizsgálódások egyáltalán lehetővé váljanak, *valamit* mondani kell az individuális szintről is – ám Nelson szerint az egyáltalán nem feltétele a társadalmi törvények létének (amennyiben vannak ilyenek), hogy a mentális állapotainkat is azokhoz hasonló törvények szabályozzák. Az általa javasolt „társadalmi tartalmak individuális átvitelének elve” alapján a törvényszerűségek alapulhatnak valamilyen személyi szint alatti mechanizmuson is, ettől függetlenül az individuum nem szorul ki a társadalmi jelenségekre adott magyarázataink spektrumából.¹⁵ A társadalomtudományos törvények ontológiai státusza természetesen egy ettől független vizsgálódási terület, és – mint azt Nelson is leszögezi – a mentális és társadalmi közötti távolság tudatosítása ugyanolyan hasznos lehet az interpretatív társadalomtudományt művelők szempontjából is.

Ezen a ponton viszont érdemes még egy különbséget tenni a hétköznapi cselekvők által értelmezett társadalmi fajták és a társadalomtudományos fajták között. Mindaz, ami a fentiek során a társadalmi fajtákra vonatkozott, azokat a fajtákat tartotta szem előtt, melyekkel az emberek hétköznapi életük során találkozhatnak. Ezek a fajták viszont nem feltétlenül esnek egybe azokkal a fajta-fogalmakkal, melyeket a társadalomtudományos diskurzusban használunk. Kialakulásukat tekintve ez utóbbiakra is érvényes mindaz, ami a hétköznapi kategóriák jellemzésére szolgált, azonban bizonyos vonásaik alapján lényegesen különböznek azoktól, amelyekkel a tudományosságon kívül is találkozhatunk.

¹⁴ Ld. ehhez Wittgenstein példáját a várakozásról (Wittgenstein [1998], § 580-586.).

¹⁵ Nelson, i. m. 524. o.

A hétköznapi értelemben vett társadalmi fajták tehát azok a kategóriáink, melyeket *eredetileg* a mindennapi nyelvhasználat közös fogalmisága hoz létre, azaz függetlenek a társadalmi jelenségeket megérteni vagy magyarázni kívánó tudományos elméletektől. A házasság, a háború vagy a pénz fogalmai például ilyenek: foglalkozhatnak velük a társadalomtudományok (és foglalkoznak is), ez azonban független a hétköznapi életben cselekvő ágensek reflektálatlan használatától. A társadalomtudományos fajták ezeket mint a tudományos vizsgálat *előfeltételeit* kezelik csupán: az „osztályhelyzet” vagy az „infláció” fogalmai nem olyasmik, amiknek a segítségével a mindennapi nyelvhasználat során a társadalom laikus tagjai értelmeznék helyzetüket és az őket körülvevő társas világot. Ahhoz azonban, hogy a társadalom tudományos igényű vizsgálata létrehozassa technikai fogalmait, támaszkodnia kell azokra a kategóriákra, melyekben a cselekvők értelmezik életüket és környezetüket. Ahogy Winch írja:

„A likviditás-preferencia pl. a közgazdaságtan technikai foglmainak egyike. Jobbára nem az üzletemberek használják ügyeik bonyolításakor, hanem a nemzetgazdászok, akik a vállalkozói magatartás egyes fajtáinak természetét és következményeit próbálják *megmagyarázni*. Ez a fogalom azonban logikailag összefonódik az üzleti életben megszokott fogalmakkal. Az ugyanis, hogy e fogalmat a nemzetgazdászok használják, előfeltételezi, hogy megértették, mit jelent egy üzletet nyélbe ütni, ami magában foglalja az üzleti életben honos fogalmak egész sorának – pénz, profit, költség, kockázat stb. – megértését.”¹⁶

¹⁶ Winch (1988), 90. o.

Az, hogy a társadalomtudományos fajta-fogalmak létrejötte és magyarázatokban játszott szerepe milyen relációban áll a hétköznapi társadalmi fajták használatával, különösen abban az esetben válik problematikus, amikor az előbbieik segítségével szeretnénk magyarázatot adni az utóbbiak bizonyos tulajdonságaira. Minderről bővebben a második fejezetben lesz szó, itt azonban annyit érdemes megjegyezni, hogy a fejezet további részei a hétköznapi társadalmi fajták és a természeti fajták különbségeivel foglalkoznak, azaz azzal a társadalmi és természeti világgal, amely kutatásra alkalmasnak mutatkozik, azonban a tudományos érdeklődéstől függetlenül is létezik.

A társadalmi fajták sajátos jellemzője tehát, hogy a természet jelenségeitől eltérően *fogalmilag meghatározottak*, az őket létrehozó individuális cselekvők pszichológiai állapotaira *nem redukálhatóak*, valamint *hétköznapi használatuk* megértése kell képezze a társadalomtudomány fajta-fogalmainak kiindulási pontját. Vannak, akik szerint a társadalmi és természeti fajták közötti különbségek nem elegendőek ahhoz, hogy a tudományos vizsgálatuk során az utóbbiak megkülönböztetett módszertant igényelnének.¹⁷ Tudományos magyarázatokat pedig törvényjellegű általánosítások segítségével tehetünk, előrejelzéseink is azokon kell alapuljanak, így amennyiben a módszertant megváltoztató különbségekkel nem kell számolnunk, úgy jogosan várhatjuk el, hogy társadalmi jelenségeinket is törvények alapján tudjuk magyarázni.¹⁸ A következő két alfejezet ezért a társadalmi fajták pszichológiai fajtákra redukálása mellett szóló érvekkel, valamint a tudományos metodológia problémájával foglalkozik.

¹⁷ Ők a naturalista vagy szcientista társadalomtudomány-koncepció hívei – ld. McIntyre (1996), Papineau (1987).

¹⁸ Ez a felfogás természetesen csak az érme egyik oldala. Azt az álláspontot is képviselheti valaki, hogy a természettudományok eredményeinek univerzális érvényesség-igényét vonjuk kétségbe, és azon az úton kerüljön közelebb egymáshoz természet- és társadalomtudomány. Ilyen tendenciák érvényesülnek pl. Kincaid (1996), Margolis (1990) vagy Ruben (1990) megfontolásaiban.

1. 2. Pszichológiai redukció

Demeter (2008) alapján elmondható, hogy a pszichológiai redukció hívei a mentális állapotokra vonatkozó terminusainkat úgy kezelik mint amelyek a valóság bizonyos szegmensének létezőire referálnak.¹⁹ Pérez (2004) szerint például a mentális jelenségek nem különböznek más tudományok jelenségeitől. Az általa képviselt pszichológiai esszencializmus a természeti fajták Putnam és Kripke nevével fémjelzett esszencialista felfogásán alapul,²⁰ leginkább a putnami tipológia (a szintaktikai markerek, szemantikai markerek, nominális esszencia és valódi esszencia által alkotott jelentésvektor) átvételén. Putnam szerint a természeti fajtanevek fajtához rendelése feltételezi a társadalomban meglévő *nyelvi munkamegosztást*: azt, hogy a társadalom bizonyos rétegei (azaz esetünkben a természettudósok) a szakterületen való jártasságuk kapcsán jogosultak természeti fajtákat elnevezni (rögzíteni azok extenzióját az esszencia alapján), míg mások a nevek hétköznapi használata során erre a kategóriarendszere támaszkodva azonosítják be a fajták példányait. A laikusok számára tehát két dolog áll rendelkezésre ahhoz, hogy kielégítően tudjanak navigálni a természeti környezetükben: egyrészt elfogadják, hogy a fizikusok, kémikusok és biológusok hozzáértésük miatt helyesen nevezték el a különböző természeti fajtákat azok esszenciális tulajdonságai alapján; másrészt elsajátítják azt az ismeretanyagot, aminek segítségével sikeresen tudnak különbséget tenni a fajták között azok felszíni jellegzetességeinek (putnami szóhasználattal élve a „sztereotípiának” vagy „nominális esszenciának”) figyelembe

¹⁹ Ellentétben azzal, amikor nem az entitások természetére vonatkozóan, hanem a róluk szóló beszédmód tényállító mivoltával kapcsolatban képvisel valaki realista álláspontot. Ehhez ld. Demeter (2008), 35-39. o.

²⁰ Putnam (1975) ill. Kripke (2007).

vételével. A fajtanevek meghatározásához ezen kívül szükségünk van még szintaktikus és szemantikus jelölőkre is – ezek a hétköznapi nyelv azon kategóriái, amelyek lehetővé teszik, hogy értelmes kijelentéseket tehessünk az adott fajtanév példányairól. A tigrisek esetében tehát a következőképp fest a putnami jelentésvektor: 1) szintaktikus marker: főnév; 2) szemantikus marker: állat; 3) sztereotípiák: szőrös, négylábú, sárga, csíkos; 4) esszencia: genetikai kód, melyet a szakértők csoportja állapít meg.²¹

Az esszencializmusnak e szerint a felfogása szerint az ugyanazon fajta tartozó individuumok hasonlóságát valamilyen mikrostrukturális sajátosság, valamilyen esszencia biztosítja: az adott fajhoz tartozás szükséges és elégséges feltétele, hogy a vizsgált példány vagy egyed rendelkezzen azzal a tulajdonsággal, amely alapján egyértelműen besorolható a megfelelő kategóriába. Így lehetséges ugyanis elvonatkoztatni a felszíni jellemzők esetleges eltéréseitől: ami a példány *lényegét* alkotja, az a makroszint alatt keresendő. Pérez nem amellet kíván érvelni, hogy a „mentális állapot” fogalma természeti fajta, hanem hogy az egyes individuális mentális fogalmak kezelhetők természeti fajta-fogalmakként.

Ehhez, az esszencializmus központi tézisének fenntartva, számos egyéb feltételezéssel kell élnünk. Először is első és harmadik személyű perspektívából ugyanazon mentális állapotok radikálisan más leírással azonosíthatók: az én fájdalmam a közvetlenül hozzáférhető fenomenális karaktere alapján ismerhető fel, míg másvalakie viselkedésének megváltozásából. Ez azonban nem jelenti azt, hogy két különböző fogalommal lenne dolgunk, csupán azt, hogy a fájdalom (és ennek mintájára a hit, a vágy, az intencionális állapot) komplex és gazdag fogalom, melynek alkalmazási kritériumai

²¹ Putnam (1975), 268-271. o.

változnak attól függően, hogy kire vonatkoznak.²² Ahhoz, hogy természeti fajtákként kezeljük mentális fogalmainkat, szükséges ennek az egységnek a fenntartása, Pérez szerint pedig a pusztán a fenomenális karakterük által individuált állapotok fogalmát ez alapján elhagyhatjuk. Ha a putnami jelentésvektorhoz szeretnénk kötni a fentieket, azt mondhatjuk, hogy a fenomenális karakter a nominális esszenciának lehet csupán a része, hiszen az „ahogyan számomra megjelenik” kitétel önmagában lehetetlenné tenné a valódi esszenciához kapcsolt bármiféle magyarázó és általánosító erő meglétét.

A nehezebb feladat az esszencia megtalálása – és ebből a szempontból Pérez olyan heterogenitást tart megengedhetőnek, ami bizonyára elképzelhetetlen lenne egyéb tudományágak esetében. Ideális esszencialista környezetben az adott tudományterületek által vizsgált jelenségeket éppen esszenciájuk hasonlósága különítené el: a kémiát az elemszámok, a biológiát a genetikai kódok stb. A pszichológia viszont nem állhat meg egyetlen esszenciális tulajdonság feltételezésénél, hiszen a mentálisra vonatkozó fogalmak (a hitektől a fájdalomon át az érzelmekig) rendkívül változatos jelenségeket foglalnak magukba, így az azoknak megfelelő valódi esszenciális tulajdonságok is változatosak lesznek. Ezen a ponton közbevetendő, hogy a valódi esszenciák ilyen szaporítása ellentmond a putnami tézisnek és a tradicionális értelemben vett esszencializmus egyéb képviselői elképzeléseinek is – hiszen az esszenciális tulajdonságok segítségével, mint ahogyan Wilkerson fogalmaz, „lehetőségünk van tudományosan vizsgálni az aranyat, a vizet vagy a cellulózt [...] mivel helytálló elméleti általánosításokat tehetünk azok viselkedéséről.”²³ Ehhez viszont elengedhetetlen, hogy az adott tudományterület különböző jelenségei ne különböző típusú esszenciákkal

²² Pérez (2004), 215. o.

²³ Wilkerson (1988), 29. o.

rendelkezzenek, mivel az végső soron ahhoz a rendkívül kis súlyú tézishoz vezetne, hogy minden egyes példány egy-egy külön természeti fajtát képvisel.

Pérez a mentális entitások három csoportját különbözteti meg, mindegyikhez sajátos valódi esszenciát rendelve: érzetfogalmakat, proposicionális attitűd-fogalmakat és érzelemfogalmakat (noha ez utóbbiak esetében nem említ sajátos esszenciát, valószínű, hogy az az érzetfogalmakéhoz hasonló lenne).²⁴ Az érzetfogalmak esetében az esszenciát a nekik megfelelő (azaz a Pérez által javasolt típusazonossági elmélet értelmében a velük *megegyező*) neurofiziológiai állapotok jelentik, melyeket egy, a jövőben kidolgozandó tudományos elméletnek kellene feltárni,²⁵ a – társadalmi jelenségek magyarázata szempontjából nagyobb jelentőséggel bíró – proposicionális attitűd-fajták viszont funkcionális esszenciával rendelkeznek: a hiteket, vágyakat nem mikrostrukturális jellemzőik individuálják, hanem a kognitív rendszerben betöltött oksági szerepük. A többszörös realizáció ebben az esetben nem jelent gondot Pérez számára, hiszen nem az intencionális állapotok egyetlen lehetséges megjelenési módját szeretné megvédeni, hanem az ezekben megtalálható közös jellemzőt, ami valódi esszenciájuk meghatározását lehetővé teszi.

A „funkcionális esszencia” azonban ellentmondásra utal: míg az adott proposicionális attitűdök számtalan módon tölthetik be szerepüket egy bizonyos kognitív rendszerben, addig az esszencia épp olyasmire utal, ami változatlan marad – és éppen ezáltal képes a tudományos elméletekben megjelenő példányok nagy száma feletti általánosításokat lehetővé tenni. A többszörös megvalósíthatóság alapján pedig a

²⁴ Pérez (2004), 208-209. o.

²⁵ U.o. 212-213. o. Itt megjegyzendő, hogy a többszörös realizáció tézise valószínűleg problémát jelentene a Pérez által említett új neurofiziológiai elmélet által megállapított törvények számára is. Ld. ehhez Fodor (1974), 104-107. o.

kérdéses propozicionális attitűd-fajtákat a más mentális állapotokhoz vagy az ágens viselkedéséhez fűződő oksági kapcsolatok rendszerében leszünk képesek individuálni. A hitem, hogy a szólásszabadság elnyomása elítélendő, megmutatkozhat abban is, hogy családi körben rosszálló megjegyzéseket teszek azokra, akik más véleményen vannak – de szélsőséges esetben abban is, hogy merényletet követek el az ellen a politikus ellen, aki szerintem elnyomóként viselkedik. Pérez állítása értelmében a funkcionális esszencia mindkét esetben az az oksági szerep lesz, amit ez a bizonyos hitem a kognitív rendszerben (azaz más hiteimhez és viselkedésemhez kapcsolódva) betöltött – azaz amennyiben törvények segítségével szeretnék számot adni mentális életemről, úgy ezeket a kapcsolatokat a realizáció szintjén kell tudnom általánosítások alapjává tenni.

Mint az a fentebbi Wilkerson-idézetből is kiderült, a valódi esszenciák meglétének képviselői szerint ezek az esszenciák segítenek hozzá bennünket ahhoz, hogy tudományt művelhessünk. A propozicionális attitűdök azonban többszörös megvalósíthatóságuk alapján nehezen alkothatnak természeti fajtát, hiszen a különböző realizálók különböző oksági erőkkel rendelkezhetnek. Egy adott természeti fajta elemei ugyanis oksági kapcsolatban szerepet játszó tulajdonságaik tekintetében megegyeznek – épp ezt garantálná az esszencia megléte. A Putnam-féle jelentésvektor (amihez Pérez mindvégig igyekszik elméletét igazítani) sem tudja gyümölcsözőbben kezelni a funkcionális esszenciákat. Ez esetben ugyanis a hitemre vonatkozó sztereotípiá az lenne, amit én magam és mindazok, akikkel interakcióba lépek el tudnak mondani róla („ilyen és ilyen elképzelései vannak a szólásszabadságról”), a valódi esszencia pedig ennek valamilyen, funkcionális értelemben vett realizálója – ami Pérez szerint *nem* mikroszerkezeti sajátosság, hanem az egyéb hitek és viselkedések rendszerében betöltött

oksági szerephez kapcsolódik.²⁶ Ahhoz azonban, hogy a természeti fajták valódi esszenciáinak tulajdonított magyarázóerőt fenn tudja tartani, Péreznek a funkcionális esszenciák valamiféle uniformitására lenne szükség – amit épp a többszörös megvalósíthatóság elve tesz lehetetlenné. Amennyiben a fajta egyedeiben összesen annyi a közös, hogy mindannyian számtalan módon megvalósulhatnak, kétséges, hogy célravezető-e egyáltalán fajtának tekinteni azt.

Tradicionalis esszencialista szempontból tehát a mentális fajták rendkívül nehezen egyeztethetők össze az egyéb természeti fajtákkal. A társadalomtudományok pedig semmiképp nem jutnak közelebb a jelenségek magyarázatához azzal, ha a hitek/vágyak terminusaiban magyarázni kívánt jelenségek „mozgó” esszenciája értelmében ugyanolyan jól kezelik az adott hit által kiváltott különféle magatartásokat. A fenti példánál maradva: a két említett reakción kívül a cenzúra elítélésének számtalan egyéb cselekvésbeli megnyilvánulása is elgondolható – a róluk szóló átfogó magyarázat pedig nem lesz túl informatív. Az „aki elítéli a cenzúrát, annak ez a hite *valamilyen módon* megnyilvánul cselekedeteiben” ugyanis semmi olyasmit nem tartalmaz, amit ne tudtunk volna már meg pusztán abból kiindulva, hogy mit jelent bizonyos hitekkel rendelkezni.

Ezen a ponton érdemes egy erősebb ellenérvet is felhozni a módszertani individualizmussal szemben. A mentális entitások ugyanis nem pusztán az esszencialista értelemben felfogott természeti fajták mintájára nem képzelhetők el, hanem *semmilyen* természeti fajta-fogalommal nem mutatnak hasonlóságot. Ennek oka eltérő természetükben keresendő, amit a róluk szóló diskurzus néhány jellemzője segíthet megvilágítani.

²⁶ Pérez (2004), 213. o.

A módszertani individualizmus képviselői egyszerre kötelezik el magukat egy ontológiai és egy episztemológiai állítás mellett. A társadalmi jelenségek ontológiája ebből a szempontból az őket megvalósító individuumokkal foglalkozik, a jelenségekről adott magyarázatok episztemikus értéke pedig annak függvénye, hogy milyen mértékben sikerült azokat egyéni hitekre, vágyakra és egyéb intencionális állapotokra visszavezetni. A társadalomtudományos diskurzus tehát népi pszichológiai diskurzusban oldódik fel – amihez nincs szükség többé a mentális fajták és a természeti fajták közötti hasonlóságok kimutatására, pusztán annak elfogadására, hogy ez a diskurzus tényállító kijelentések halmaza.

Mint azt azonban Demeter kifejti, a népi pszichológiai diskurzus csak első pillantásra tűnik tényállítónak, azaz olyannak, amely sikerrel törekszik a világ valamely régióját betöltő jelenségek közötti kapcsolatok leírására és magyarázatára. Ennek oka a diskurzusban szereplő jelenségek természetéből adódik: míg a fizikai (vagy egyéb természettudományos) diskurzus az attól egyébként teljes mértékben független jelenségekről kíván állításokat tenni, addig a pszichológiai diskurzusnak az általa vizsgált jelenségek szempontjából *konstitutív* szerep jut.²⁷ Amennyiben ugyanis intencionális terminusokban számolunk be bizonyos cselekvésekről, úgy létre is hozzuk ezeknek a cselekvéseknek az értelmezési keretét. Az a cselekvésmagyarázat, melynek értelmében a társadalmi kontextusban bizonyos módon viselkedő embereket meghatározott mentális jellemzőik alapján tartjuk egyáltalán tudatosan cselekvő ágenseknek, maga hozza létre az értelmezhetőség új típusait. Hacking (1996) hasonló elgondolásait a mentálisról szóló diskurzus természetére alkalmazva tehát azt mondhatjuk, hogy „ha új pszichológiai fogalmakat vezetünk be, azzal új módjait vezetjük be annak, hogy *miként lehet*

²⁷ Demeter (2007) 24-26. o. , ill. Demeter (2008), 106-109. o.

személynek lenni, miként lehet intencionálisan cselekedni, milyen mentális állapotokkal lehet rendelkezni – új mentális jelenségeket teremtünk.”²⁸ Ez pedig nyilvánvalóan különbözik azoktól a diskurzusoktól, melyek a tudományos magyarázat igényével fellépve nem olyan létezők közötti kapcsolatokról kívánnak számot adni, amelyeket ők maguk hoztak létre.²⁹ Mindebből következik, hogy a pszichológiai fogalmaink nem a világ valamely szegmensének létezőiről alkotott leírások (avagy tényállító kijelentések) – nem felfedezik a pszichológiai jelenségeket, hanem létrehozzák azokat. Ezen kívül a realista értelemben felfogott népi pszichológiai diskurzussal szemben egy további ellenvetés is tehető, a tudományosságtól elvárt oksági magyarázatok hiányával kapcsolatban.³⁰

Az oksági magyarázatokkal szemben támasztott egyik legfontosabb követelmény az, hogy egymástól független események között teremtsenek kapcsolatot, azaz olyan tudásra tegyünk szert segítségükkel, melyre pusztán a magyarázatban szerepet játszó fogalmak természetéből nem tudtunk volna következtetni.³¹ A népi pszichológiai magyarázatok esetében azonban ez a feltétel nem teljesül, mivel az intencionális terminusokban megfogalmazott magyarázatok és az általuk magyarázni kívánt események között fogalmi kapcsolat van.³² Amennyiben a társadalmi jelenségeket individuális szinten szeretnénk magyarázni, úgy olyan egyéni intencionális állapotokról

²⁸ Demeter (2008), 108. o.

²⁹ Ennek a meglátásnak fontos következményei vannak a társadalomtudományok lehetséges illetékességi körének meghatározására nézve – erről részletesen a harmadik fejezetben lesz szó.

³⁰ Hangsúlyozandó, hogy ezek a megjegyzések nem a tudományos pszichológiai diskurzusra vonatkoznak, hanem kizárólag népi pszichológiánk fogalmiságára. A módszertani individualisták által javasolt magyarázatok azonban éppen ennek a népi pszichológiai eszköztárának a segítségével kívánják a társadalmi jelenségeket magyarázni.

³¹ Ez a klasszikus hume-iánus okságfogalom egyik alaptétele, ld. Hume (1995), 72-75. o.

³² Demeter (2008), 103-107. o.

szóló beszámolókkal kell dolgoznunk, melyekből a magyarázni kívánt jelenség logikailag következik – a két esemény tehát nem lesz független egymástól.

Davidson (1980) szerint az intencionális terminusokban megfogalmazott indokok szerepelhetnek okokként magyarázatainkban, mivel a mentális ill. fizikai terminológiát használó leírásaink nem két különböző jelenségről szólnak, hanem ugyanannak az eseménynek a leírásai – noha mentális és fizikai szótárunk egymásra redukálhatatlan.³³ Ez azonban azt is jelenti, hogy a leírásaink is más természetű entitásokra fognak vonatkozni, azaz a pszichológiai terminusokban megfogalmazott magyarázat-javaslatok továbbra is olyan jelenségeket foglalnak magukba, melyekkel kapcsolatban nem teljesül a függetlenség elve.³⁴

Fay (1996) szerint sem jelent problémát az egyéni cselekvések indokokkal történő oksági magyarázata – bár ő ezt épp az általános társadalmi törvények meglétének védelmében hangsúlyozza. Álláspontja szerint a módszertani individualista megfontolások *félreértése* adhat alapot arra, hogy kizárjuk a társadalomtudományos törvények fennállásának, és ezáltal egy teoretikus alapokon működő társadalomtudománynak a lehetőségét is. A félreértés pedig éppen az, hogy mivel az intencionális terminusok egyéni cselekvőkre vonatkoznak, magyarázataink nem lesznek okságiak, ezért nem adhatnak alapot általános törvények megfogalmazására sem. Fay úgy véli, a logikai függetlenség feltétele az indokok esetében is teljesül, mivel el kell tudnunk választani egymástól két alapvetően különböző esetet: egyrészt azt, amikor a cselekvőnek *lehet indoka* a cselekvés végrehajtására, másrészt pedig azt, amikor *ténylegesen azzal az indokkal* hajtotta végre cselekvését, melyet magyarázatunkban szerepeltettünk:

³³ Davidson (2006), 112-117. o.

³⁴ Davidson ellenérvének részletes kritikáját lásd Demeter, i. m. 106-107. o.

„Az előbbi esetben a cselekvő talán meg tudja indokolni viselkedését, és ennek fényében az racionálisnak tűnhet. De az indok mindaddig nem magyarázza meg a tettet, azaz nem mutatja meg, hogy a cselekedetet e miatt a bizonyos indok miatt hajtották végre, amíg nem véljük úgy, hogy rendelkezni ezzel az indokkal volt a cselekvés tényleges oka.”³⁵

Fay szerint tehát nem az indok játszik oksági szerepet, hanem a *rendelkezés egy bizonyos indokkal*. Fay érvelésében ez a tézis összeegyeztethető az okság hume-iánus felfogásával, mivel x -et (jelen esetben az adott indokkal rendelkezést) rendszeresen y (az indok miatt végrehajtott cselekedet) követi. Amennyiben pedig ez így van, akkor x szükséges és elégséges feltétele y bekövetkeztének – azaz törvényszerűségeen kell alapuljon.³⁶

Amíg azonban Fay helyesen mutat rá a törvények regularitás-elméletének egy bizonyos sajátosságára, addig a hume-iánus okságfogalom jellemzéséből kifelejt a logikai függetlenség elvét – valószínűleg azért, mert a „megfelelő indokkal rendelkezni” tulajdonságát és nem az indokot magát kezeli a cselekvés okaként. Amikor azonban azt mondjuk, hogy valaki rendelkezik valamilyen indokkal, szintén a népi pszichológiai szótár segítségével adunk róla leírást. Az indokok ugyanis hitek, vágyak és egyéb propozicionális attitűdök segítségével értelmezhetők – és nehéz lenne elképzelni valakit, akinek pusztán meg lehetett az indoka valamilyen cselekvésre, látszólag az ebből a feltételezett indokból következő cselekvést is hajtotta végre, ha számot kell adjon

³⁵ Fay (1996), 92. o.

³⁶ Fay, i. m., 93. o.

cselekvéséről, akkor ezt az indokot említi meg; de valójában mégsem rendelkezik vele. Ez a mentális jelenségek holisztikus jellegéből is következik – azaz rendelkezni bizonyos hitekkel számos egyéb hittel való rendelkezést von maga után, és számos viselkedésbeli megnyilvánulást is. Amennyiben ezek következetesen elmaradnak, nem mondhatjuk jogosan, hogy a cselekvő rendelkezett az adott hitekkel.

Látható tehát, hogy az indokkal való rendelkezés *ugyanúgy* része a magyarázatra váró cselekvést végrehajtó ágens mentális életének, mint ahogyan egyéb hitei és vágyai is azok. Az a magyarázat tehát, amely ezen alapulva kívánja a viselkedéseket oksági törvények alá vonni, nem boldogulhat sikerebben a társadalmi jelenségeket intencionális állapotokra redukálni kívánó individualista elképzeléseknél.³⁷

Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a társadalmat az individuálisra redukálni kívánó elképzelések érvei nem meggyőzőek, azaz a mentális és a társadalmi jelenségek nem olyan mértékben függenek egymástól, ahogyan azt az individualizmus hívei feltételezik.³⁸ Nelson már említett megjegyzésével élve: akármilyenek legyenek is a mentális állapotok közötti viszonyok, az a társadalomtudományokat nem különösebben befolyásolja.

A pszichológiai redukció elutasítása azonban még nem garancia arra, hogy a társadalmi fajták vizsgálata valóban csak sajátos metodológiai keretek között történhet. Ehhez arra is szükség van, hogy a természeti és társadalmi fajták közötti különbséget ne lehessen áthidalni – akár azzal, hogy természeti fajtáinkat közelítjük a társadalmiakhoz.

³⁷ A Fay által alátámasztani kívánt társadalomtudományos törvények kritikájáról a második fejezetben lesz szó.

³⁸ A kollektív intencionalista elképzelések – mint pl. Searle (1995, 2010) és Tuomela (2002, 2007) elméletei – sem járnak nagyobb sikerrel, amennyiben a társadalmi jelenségek kialakulását a szintén individuális szinten elemezhető kollektív intencionalitás vagy *mi*-perspektíva kategóriájának segítségével kívánják magyarázni.

Az utolsó alfejezet ezért a biológiai fajták metafizikájának vizsgálata alapján azt kívánja bemutatni, hogy bármilyen képet alkossunk is a természeti fajtákról, azok alapvető természete nem teszi lehetővé, hogy egy szinten kezeljük őket társadalmi fajtáinkkal.

1. 3. Természeti fajták és társadalmi klasszifikáció

A fentebb említett esszencialista felfogás a természeti fajtákat mikroszerkezeti sajátosságaik alapján különíti el egymástól – ez azonban talán a biológiai fajok esetében okozza a legtöbb problémát.³⁹ A tradicionális képet ért bírálatok számára a „valódi esszenciák” megléte jelenti a fő támadási felületet: ha vannak ilyenek, akkor a tudomány képviselőinek már fel kellett, vagy hamarosan fel kell fedezniük őket – ami az esszencializmus egyik állandó példajaként szolgáló biológiai fajták esetében leküzdhetetlennek tűnő nehézségekbe ütközik.⁴⁰ A „faj” (*species*) fogalma a biológusok körében sem bír általánosan elfogadott jelentéssel – Reydon (2006) például négy különböző fajfogalomról ír, de ennél jóval nagyobb számokkal is találkozhatunk.⁴¹ Az esszencialista képtől viszont azt várnánk, hogy ne engedje meg a lehetséges fajfogalmak ilyen nagy számát – az esszencia megléte az adott fajba tartozás szükséges és elégséges feltétele kellene legyen. A mikrostrukturális esszencia legesélyesebb jelöltjének, az adott faj DNS-mintájának feltérképezése és a genomok felfedezése viszont épp ellenkező eredménnyel szolgált. Ahelyett, hogy a biológusok számára rendelkezésre állt volna a fajhoz tartozást egyértelműen meghatározó sajátosság, az adott fajokon belüli egyedek

³⁹ Az esszencializmusról részletesen ld. Wilkerson (1988). Az esszencializmust megőrizni kívánó ún. neo-esszencialista irányzat fő programpontjairól pedig ld. Ellis (2001).

⁴⁰ Az esszencializmus más tudományterületeken is problematikusnak bizonyult – ld. erről Mellor (1977), LaPorte (1996) vagy Hendry (2010).

⁴¹ Ld. Ereshefsky (2008), Kitcher (1984).

genomjai is számos eltérést mutattak egymáshoz képest⁴² – amennyiben tehát a genom lenne a valódi esszencia, oly irreális mértékben sokszorozódna meg a biológiai fajok száma, hogy a tudományterület törvényei igen kis magyarázóerővel bírnának, meglehetősen szűkös területet (egy-egy egyedet) lefedve. Ezzel pedig a fajta-fogalmak használatának értelmessége kérdőjeleződne meg.

Az evolúciós fejlődés további akadályokat állít az esszencializmuson alapuló biológiai klasszifikáció elé. Az esszenciális tulajdonság ugyanis olyan jellegzetesség, amellyel az adott faj minden egyedének rendelkeznie kell, ugyanakkor még a fajhoz a törzsfejlődési fán (az „élet fáján”) legközelebb álló más fajok egyedei sem birtokolhatják. Az evolúció azonban számos példával szolgál arra, hogy ilyen tulajdonságot lehetetlen felfedezni – még akkor is, ha az esszenciát olyan tulajdonságok csoportjaként definiáljuk, melyek külön-külön szükségszerűek és együttesen elégségesek lennének.⁴³ Az egymással szoros kapcsolatban lévő, ugyanakkor más-más fajba tartozó élőlények esetében gyakran fejlődnek ki rendkívül hasonló jellegzetességek, melyek a közös őstől származnak és az evolúciós közelség révén nem térnek el jelentős mértékben egymástól – ugyanakkor egy adott fajon belül is megjelenhetnek olyan mutációk, melyek megakadályozzák, hogy az „esszenciális” tulajdonság a faj minden egyedében felfedezhető legyen.⁴⁴ Mindezek a problémák azonban csak az esszencializmus biológiai alkalmazhatóságát vonják kétségbe, a fajok elhatárolásának kérdésében nem szolgálnak egyértelmű útmutatókként. Az esszencializmus kiküszöbölése nem nyújt egyértelmű megoldást arra nézve, hogy mi

⁴² Ereshefsky (2008), 99. o.

⁴³ Hull (1965) példája a fél-gerinchúrosokkal kapcsolatban ugyan a fajnál magasabb klasszifikációs szintekre vonatkozik, de az elképzelés kiterjeszthető a fajok elhatárolására is – ld. Boyd (1991, 1999) faj-meghatározását, melyről a későbbiekben lesz szó.

⁴⁴ Ereshefsky (2008), 101-102. o.

alapján tagolódik a természet fajokra, így a taxonómusok problémái nem oldódnak meg a lényegi tulajdonságok elméletének elvetésével.

Hull (1965) szerint az evolúció sajátságos dilemma felvetésére készíti a biológiai taxonómia művelőit: „Ha [a taxonómusok] elfogadják az evolúció elméletét mint a természetes klasszifikációt megalapozó elvet, úgy fel kell adniuk annak reményét, hogy valaha is sikerül valódi fajokra lelniük. Ha a valódi fajok létét szeretnék megőrizni, akkor viszont a természetes klasszifikációról kell lemondaniuk.”⁴⁵ Az evolúció elmélete alapján a fajok oly mértékben változnak, hogy nincs értelme „valódi fajokról” beszélni – attól függően persze, hogy milyen fajfogalommal dolgozunk. Hull dilemmája a monista fajmeghatározásokat érinti érzékenyen: azokat, amelyek feltételezik, hogy a biológiai fajok elhatárolásának egy és csak egy lehetséges módja van. A legbefolyásosabb monista elméletek a fajokat reprodukív izolációban élő (azaz egészséges utód nemzésére képes) egyedek (biológiai fajfogalom); közös őshöz visszavezethető egyedek (filogenetikus fajfogalom); vagy meghatározott ökológiai feltételekhez alkalmazkodó egyedek (ökologikus fajfogalom) összességeként fogják fel. A „valódi fajok” pedig azért lehetnek problematikusak bármelyik elmélet szempontjából, mert az evolúciós dinamika eredményeként előfordulhat, hogy egy adott fajban megjelenő mutáció más fajokkal történő kereszteződést vagy más feltételekhez való alkalmazkodást tesz lehetővé.⁴⁶ Amennyiben tehát a monista elméletek szeretnék megtartani a faj mint természeti fajta fogalmát, a valódi esszenciáknál megengedőbb klasszifikációs bázist kell találniuk – olyat, amely egyrészt számot vet az evolúciós elmélet következményeivel, másrészt elég stabil ahhoz, hogy a biológia mint tudomány magyarázóerejét fenntartsa.

⁴⁵ Hull (1965), 319. o.

⁴⁶ Természetesen a fent említett fajfogalmak számos egyéb problémát is felvetnek: a biológiai fajfogalom például nem tud számot adni az aszexuális fajokról (Kitcher, 1984).

Richard Boyd (1991) azokra a fajspecifikus tulajdonságokra helyezi a hangsúlyt, amelyek oksági erejüknél fogva szerepet játszanak az empirikus általánosítás, magyarázat és predikció területén – anélkül, hogy ezen tulajdonságok meglétét az adott faj összes példánya esetében szükségszerűnek vagy elégségesnek tartaná: „A biológiai indukcióra és magyarázatra az tesz alkalmassá minden egyes biológiai fajt, hogy annak egyedei rendelkeznek bizonyos, tökéletlenül elosztott és egymással homeosztatikus kapcsolatban álló morfológiai, fiziológiai és viselkedésbeli jellegzetességekkel.”⁴⁷ Ezek a tulajdonságok és a hozzájuk kapcsolódó oksági mechanizmusok biztosítják, hogy a fajon belül fennmaradjon a homeosztázis; a fajok Boyd szerint „homeosztatikus tulajdonságnyaláb”-fajtak. A klasszifikációnak pedig figyelembe kell vennie az evolúcióból következő indetermináltságot: egy új fajta kialakulása minden esetben függ a megelőző és az új között megjelenő közvetítő populáció meglététől – aminek figyelmen kívül hagyása összeegyeztethetetlen az öröklődő fenotipikus variációk elvével.⁴⁸ A fajok tehát szoros kapcsolatban vannak elődjeikkel – az evolúciós változások és környezeti hatások egyaránt formálják a homeosztázisuk fenntartásában létfontosságú tulajdonságokat, s ez alapján joggal nevezi őket Millikan (1999) történeti fajtáknak.⁴⁹ A meghatározó sajátosságok tehát ebben a képben már nem feltétlenül az adott faj egyedeinek mikroszerkezetében keresendők – a homeosztázis fenntartásában extrinzikus elemek is fontos szerepet játszanak.

Noha a homeosztatikus tulajdonságnyalábok elmélete sem kínál megoldást minden, fajokkal mint természeti fajtákkal kapcsolatos problémára (nem szolgál magyarázattal a fajokon belüli szignifikáns eltérésekkel kapcsolatban, valamint nem szán

⁴⁷ Boyd (1991), 142. o.

⁴⁸ U. o.

⁴⁹ Mellyel Boyd (1999) is egyetért.

kitüntetett szerepet a genealógiának – egyéb faktorok is közrejátszhatnak a hasonlóságok kialakításában)⁵⁰, az mindenképp elmondható róla, hogy a hagyományos esszencializmusnál *megengedőbb*, azaz nem köti a természeti fajták kialakulását és esetleges változását pusztán intrinzikus jellegzetességeikhez: a klasszifikáció során biológiai és történeti megfontolásoknak egyaránt plauzibilitást garantál. Millikan (1999) szerint épp ez a történeti háttér biztosítja, hogy általánosításaink megbízhatóak legyenek: ha van valamilyen lényegi sajátosság, ami a fajok egyedeit egymáshoz köti, az a közös történelmükből fakadó kapcsolat – amely nem vezet ugyan kivétel nélküli természeti törvényekhez, de alapot ad nem-véletlenszerű általánosításokra.⁵¹ A faj tehát ez esetben nem lesz a hulli értelemben vett „valódi faj”, mivel egyedei nem változatlan tulajdonságokkal bíró példányok. A klasszifikáció maga sem lesz azonban szükségszerűen azon rendszer leírása, amely alapján a természet fajtákra oszlik, hiszen a természeti hatások önmagukban nem elégséges feltételei a homeosztázis fenntartásának. A boydi koncepció tehát igyekszik megőrizni a természeti fajtákat a biológiai fajok metafizikai háttereként – továbbra is fennmarad azonban a monizmus problémája: noha a tulajdonságnyalábok elmélete az esszencializmusénál szélesebb spektrummal közelít a fajok kérdéséhez, háttér-feltételezésként megmarad az egyetlen valódi klasszifikációs módszer megléte. Mint azt fentebb már említettem, az „egyetlen módszer” tekintetében a biológusok véleménye is megoszlik – a különböző al-tudományterületeken belül dolgozók más-más módszert tekintenek kitüntetett fontosságúnak. A megosztottságra adott válaszok közül a *fajpluralizmus* az eddigieknél is nagyobb teret enged a klasszifikáció művelőinek – közelítve ezzel a természeti és társadalmi fajták ontológiai

⁵⁰ Ereshefsky (2008), 103-104. o.

⁵¹ Millikan (1999), 54-55. o.

hátterét. A továbbiakban a pluralista nézetek (Kitcher és Dupré) rövid ismertetése után megvizsgálom, hogy az általuk posztulált fajfogalmak képessé tehetik-e a naturalizmus támogatóit egy egységes tudományos módszertan sikeres védelmezésére.

A szintén pluralista koncepciót képviselő Ereshefsky (2008) felveti a kérdést: hogyan klasszifikálunk három, azonos helyen élő rovarpopulációt (A, B és C), melyek közül kettő (A és B) képes közös utódot létrehozni, egy viszont aszexuálisan szaporodik; kettő (B és C) közös ökológiai szereppel bír – továbbá mindhárom külön-külön visszavezethető meghatározott ősokhöz. A biológiai fajfogalom alkalmazásával egyetlen fajunk lesz – az egymással szaporodni képes populációk tartoznak ide (A + B), az aszexuális viszont ebben a klasszifikációban értelmezhetetlen. A filogenetikus fajfogalom három fajt eredményez az ősökre való hivatkozással (A, B, C), az ökológiai fajfogalom pedig kettőt: az azonos szereppel bírók tartoznak azonos fajhoz (A, ill. B + C).⁵² A dilemmára két válasz adható: feltételezhetjük, hogy létezik egyetlen érvényes klasszifikációs eljárás, és a biológia mai fejlettségi szintje még nem elégséges ahhoz, hogy rátaláljunk (amely feltételezés erősen hasonlít a valódi esszenciák tanához, melyek felfedezését szintén a jövő nemzedékektől várták) – vagy azt mondhatjuk, hogy a természet nem rajzol univerzális határvonalakat, a többféle klasszifikáció egyaránt érvényes lehet bizonyos körülmények között. Ha azonban így van, mi szabja meg, hogy melyik definíciót használjuk – mi alapján szegmentálható a valóság úgy, hogy a biológiai általánosítások és predikciók érvényessége és megbízhatósága megmaradjon?

Kitcher (1984) szerint a fajok nem feltétlenül természeti fajták (bár mutatnak némi hasonlóságot azokkal), hanem organizmusok halmazai. A halmazok viszont nem pusztán egyféle rendezési elv alapján különíthetők el egymástól, nem tarthat igényt

⁵² Ereshefsky (2008), 105. o.

kizárólagosságra egyetlen, kitüntetett tulajdonság vagy tulajdonságok alapján felállított klasszifikáció sem.

“Számos [biológiai] reláció létezik, melyet felhasználhatunk a fajok csoportosításához. Nincs azonban egyetlen olyan kivételes reláció sem, amely abból a szempontból privilegizált helyzetben lenne, hogy az általa létrehozott csoportok minden biológus kérdésére választ adnának és alkalmazhatók lennének az organizmusok összességére. Röviden, a faj kategóriája heterogén.”⁵³

Kitcher tehát nem vitatja, hogy a biológia képes a fajok elhatárolására morfológiai sajátosságok, filogenetikus szempontok vagy jellemző tulajdonságok (pl. szaporodási képesség) alapján, pusztán azt vonja kétségbe, hogy bármelyik is a biológiai valóság egyetlen kulcsát adná alkalmazói kezébe.

A biológiai magyarázatok ugyanis Kitcher szerint maguk sem lehetnek homogének és univerzálisan alkalmazhatók mindenfajta vizsgálódás esetében. Különböző érdekek motiválhatnak a biológia területén belül kutató különböző tudósokat, s az általuk felállított klasszifikációk ezt a speciális szempontot tükrözik – magyarázataik pedig ennek következtében az adott részterületen belül bírnak jelentőséggel. Egy bizonyos organizmus tulajdonságait kívánhatjuk vizsgálni azért, hogy felderítsük, pontosan milyen folyamatok hozzák azokat létre az adott szervezetben és milyen szerepet játszanak az élőlény túlélésének elősegítésében – de vizsgálhatjuk azért is, hogy megtudjuk milyen evolúciós folyamatok és szelekciós mechanizmusok játszottak szerepet abban, hogy azok

⁵³ Kitcher (1984), 309. o.

egyáltalán kialakuljanak. Az előbbi vizsgálódáskor *strukturális*, az utóbbi esetben pedig *történeti* magyarázatot keresünk – és egyikről való tudomásunk sem helyettesítheti a másikat.⁵⁴

Kitcher felvetéseiben tovább finomodik a fajok elhatárolásának elméleti háttere: a pluralizmus nem csupán az esszenciális tulajdonságokról mond le, hanem a természeti jelenségek „természetes” felosztásáról is – a lehetséges fajfogalmak a tudományos megismerési érdekek alapján konstruálódnak, nem céljuk többé a természetben meglévő univerzális rend feltérképezése, mivel magát az univerzális rend létjogosultságát kérdőjelezi meg. A rend többféleképpen hozható létre, és az adott területen belül magyarázóerővel bíró koncepciók egyike sem alárendelt az összes többinek, amíg tudományos magyarázatok elérésére törekszik. A természeti jelenségek tehát több klasszifikáció alapján is *megismerhetők*, a legitimitást a tudományos igény biztosítja.

A fajokkal kapcsolatos pluralizmus radikálisabb elmélete a Dupré (1981) által képviselt „promiszkúozus realizmus”, amelyben még a Kitcher által támasztott igények (a kutatók megismerési érdekei) sem tarthatnak számot kizárólagos érvényességre. A fajpluralizmus egyéb képviselőitől Dupré felfogása abban tér el leginkább, hogy a klasszifikációk sokfélesége nála nem pusztán a tudományon belüli, más-más jellegzetesség hangsúlyozásával megalapozott felosztások legitimitását garantálja, hanem a hétköznapi nyelvhasználók, a „népi biológia” eltérő besorolásait is. A magasabb taxonómiai szintek Dupré szerint minden esetben mesterségesen létrehozott kategóriák, egyedül a faj fogalma lenne alkalmas arra, hogy a természetben rejlő tényleges elkülönüléseket hitelesen tükrözze – ám a fajok esetében is olyan mértékű

⁵⁴ i. m. 320-321. o.

heterogenitással vagyunk kénytelenek dolgozni, amely nem pusztán egyetlen klasszifikációs módszert tesz lehetővé.

Dupré – a putnami és kripkei intuíciókból kiindulva – a fajok és magasabb klasszifikációs szintek neveinek tudományos és hétköznapi használatát összehasonlítva arra jut, hogy a kettő között számos esetben figyelhető meg eltérés, amikor pedig a kettő egybeesik, azt többnyire funkcionális/pragmatista szempontok motiválják. A magasabb klasszifikációs szintek esetében szembetűnőbb a különbség: a tudományon kívüliek számára kevésbé jelentős törzsek, rendek és osztályok megkülönböztetése a hétköznapi nyelvhasználat során nagymértékben eltérhet a tudományostól (pl. bogarak és rovarok, nyitva- és zárvatermők), a fajok csoportosítása pedig olyan antropocentrikus megkülönböztetési jegyeken (pl. méret, íz, felhasználhatóság) alapulhat, amelyek a tudományos megalapozást teljességgel nélkülözik.⁵⁵ Dupré szerint azonban ezek a klasszifikációk sem rosszabbak a tudományos besorolásoknál – pusztán más szempontok alapján osztják fel a természet jelenségeit; ezért nevezhető az elmélet „promiszkúozus realizmusnak”.

„A realizmus abból a tényből következik, hogy számos olyan hasonlósági relációt találhatunk, amelyek alapján a különféle érdekeinknek megfelelően elkülöníthetjük az organizmusok különböző osztályait; a promiszkúozitás pedig abból, hogy ezek egyike sem privilegizált.”⁵⁶

⁵⁵ Dupré (1981), 80-81. o.

⁵⁶ i. m. 82. o.

Olyannyira nem privilegizált, hogy a tudományos rendszertannak ellentmondó kategóriák sem számítanak lenézendőnek vagy alacsonyabb rendűnek – mivel a taxonómia maga sem képes felmutatni általánosan érvényes rendezési elvet. A természeti jelenségek a leghétköznapibb igényeket szem előtt tartva is *csoportosíthatók*, sőt, bizonyos körülmények között felmerülhet az a kérdés is, hogy nem volna-e célszerűbb adott esetben a tudományon kívüli használatot beemelni a tudományos praxisba.

Dupré tehát a kitcheri engedékenységnél is szélesebbre tárja a kaput: a szükségszerű esszenciális tulajdonságok helyét (némi túlzással) *bármilyen* átveheti. A biológiai kategóriák még ezen legmegengedőbb felfogása sem alapozhatja meg azonban a tudományok módszertani egységét, a társadalmitól a biológiaiig vezető úton ugyanis olyasmi történik fogalmainkkal, amelyre a naturalista megközelítés nem tud kielégítő magyarázatot adni.

A kék bálna az emlősök osztályába tartozó állatfaj, melynek emlős volta mindenki számára egyértelmű, aki tanulmányai során megismerkedett biológiai definíciókkal is. Könnyen elgondolható azonban egy olyan civilizáció, amelynek tagjai nem az elevenesülés, az utódok táplálása vagy éppen a vérmérséklet alapján húzzák meg klasszifikációik alapvonalait, hanem egyéb, számukra fontos tulajdonságokat vesznek lajstromba az adott állatfajok besorolásánál. Esetükben például a kék bálnára leginkább jellemző, hogy vízben él és húsa emberi fogyasztásra alkalmas. Ebben viszont nem különbözik a halak legtöbbjétől, így amennyiben ezek alapján sorolnánk be bálnáinkat valamilyen biológiai osztályba, úgy kétségkívül értelmetlen felvetés lenne hálnak tekintenünk őket. Dupré (1999) ezt az álláspontot kívánja bemutatni és megvédeni, promiszkúozus realista koncepcióját alátámasztandó.

A bálnákról alkotott *képünk* szempontjából konstitutív, hogy mit tartalmaz bálna-fogalmunk: mik a fontos és mik a kevésbé fontos tulajdonságai. A nyugati civilizáció oktatási rendszereiben visszatükröződő természettudományos osztályozás kategóriái szerint legfontosabb jellemzői a melegvérűség, az eleveneszlés – ezek alapján pedig az emlősök osztályába tartozás.⁵⁷ Noha a biológia nem tekintené érvényes besorolásnak, számos kultúrkörben élhet olyan, a bálnákat és halakat egy osztályba klasszifikáló felfogás, amely alapján a hétköznapi nyelvhasználók eligazodnak a természeti jelenségek világában.

A bálnákat magukat ez azonban egyáltalán nem befolyásolja: a kék bálnát tekinthetjük a többi állatfajtól esszenciális tulajdonság tekintetében, homeosztatikus tulajdonságnyalábok vonatkozásában vagy pusztán morfológiai sajátosságok alapján eltérőnek, azt egyik esetben sem kérdőjelezzük meg, hogy klasszifikációnk célja a *felismerésük* és egyéb fajoktól való *elkülönítésük*. Amennyiben a nyugati tudományosságtól teljesen különböző civilizációk egy adott faj egyedeit másképp, számunkra tudománytalanul határozzák meg, az az egyedek szempontjából irreleváns – kiderülhet, hogy tévúton járnak, de az is előfordulhat, hogy a tudomány aktuális fejlettségi szintje számunkra is lehetetlenné teszi a megcáfolhatatlan kategóriahatárok megrajzolását. Bálnák és egyéb tengeri élőlények például közös platformra kerülhetnek pusztán élőhelyük miatt és azért, mert csillapítják annak éhségét, aki kifogja és elfogyasztja őket (sőt, Dupré azt a lehetőséget is felveti, hogy a bálnák kivonása a halak közül végbemehetett morális alapokon is: mivel általában intelligensebb állatoknak

⁵⁷Természetesen a kurrens biológiai klasszifikációkban a felsorolt tulajdonságok egyike sem képezi a bálnák „valódi esszenciáját”, minthogy annak megeléje – mint az fentebb látható volt – immár nem tartozik a biológia fő motivációi közé.

tartjuk őket egyéb halaktól, elfogyasztásukat nagyobb valószínűséggel gondoljuk elítélendőnek, mint a kevésbé értékesnek tartott vízi élőlényekét).⁵⁸

Elgondolható tehát az állatok olyan felosztása, amely a bálnákat minden, számunkra biológiailag releváns tulajdonságuktól függetlenül csoportosítja – egyvalami azonban kevésbé tűnik kivitelezhetőnek: az, hogy pusztán a rájuk való hivatkozással *alkossuk meg* a bálnákat a maguk fizikai és biológiai valójában. Bálnafogalmunk számos változáson mehet keresztül: érvényét vesztheti és új, még tudományosabb meghatározással helyettesíthető, de megmaradhat hétköznapi érdekeinket tükröző, praktikus szempontokat figyelembe vevő konstruktumnak is (esetleg a tudományos és mindennapi meghatározás együttélése alapján „mindkét urat is szolgálhatja”). Ha a fajok elhatárolásának kérdése évszázados problémát jelent is a biológia művelői számára, azt egyik felfogás képviselői sem állítják, hogy magát az elhatárolandót is ők hoznák létre a róla való fejtegetéseik során.

Láthattuk, hogy bálnafogalmunk szempontjából meghatározó, hogy milyen kép alakult ki kultúránkban a bálnákról. Társadalmi jelenségeinkkel kapcsolatban azonban egy ennél erősebb állítást is tehetünk: az ő esetükben a *létük* szempontjából konstitutív, hogy mit involválnak fogalmaink. Ha megszűnnénk használni őket, a jelenségek maguk szűnnének meg, míg ha hirtelen elfelejtenénk a bálna fogalmát és soha nem használnánk azt többé, a világ bálnái nem pusztulnának el ennek következtében. Hacking (1986) a társadalmi jelenségek vizsgálatára bevezetett kategóriáinkat épp ezért nem besorolásnak hanem „feltalálásnak” nevezi: nem olyasvalamit próbálunk meg megszerezni, ami tőlünk függetlenül már a rendszertanunk bevezetése előtt is létezett – a kategorizációink *maguk* válnak a jelenségek konstitutív alapjává, nem meg-, hanem feltalálják őket. a társadalmi

⁵⁸Dupré, i. m. 468. o.

kategóriák által létrehozott jelenségek fogalmi konstruktumok, szemben például a biológiai fajokkal, amik – bármilyen felosztást tekintünk is érvényesnek – sohasem a kategóriáknak köszönhetik létüket. A különbségek jól érzékeltethetők a fent elemzett biológiai fajta-fogalmat a házasság intézményével és az ahhoz kapcsolódó társadalmi fajtákkal (férj, feleség) összehasonlítva.

Hacking (1986) a társadalmi jelenségek vizsgálatára bevezetett kategóriáinkat épp ezért nem besorolásnak hanem „feltalálásnak” nevezi: nem olyasvalamit próbálunk meg rendszerezni, ami tőlünk függetlenül már a rendszertanunk bevezetése előtt is létezett – a kategorizációink *maguk* válnak a jelenségek konstitutív alapjává, nem meg-, hanem feltalálják őket. Mint arról fentebb bővebben is szó volt, a természeti jelenségektől lényegesen különböző tulajdonságuk továbbá, hogy amíg azok az alkalmazott kategorizációkra való tekintettel teljességgel közömbösek, addig a társadalmi fajták egyedei a legtöbb esetben tudatában vannak (vagy potenciálisan a tudatában lehetnek) besorolásuknak – képesek reagálni rá, megváltoztatni viselkedésüket vagy bizonyos esetben a magát a kategóriát is.⁵⁹ Mindezt pedig azért tehetik meg, mert a társadalmi kategóriák által létrehozott jelenségek fogalmi konstruktumok, szemben például a biológiai fajokkal, amik – bármilyen felosztást tekintünk is érvényesnek – sohasem a kategóriáknak köszönhetik létüket. A különbségek jól érzékeltethetők a fent elemzett biológiai fajokat a házasság intézményével és az ahhoz kapcsolódó társadalmi fajtákkal (férj, feleség) összehasonlítva.

A házasság fogalmának kultúránként más lehet a tartalma: bizonyos civilizációk köthetik megvalósulását jogi aktusokhoz, mások hivatkozhatnak vallásos alapokra,

⁵⁹ Az újonnan kialakított kategóriák múltunkra és jelenünkre való hatásával részletesen foglalkozik Hacking (1995), ill. ennek kapcsán Roth (2002), Haddock (2002) valamint Leudar és Sharrock (2002 és 2003).

megint mások akár azt is vallhatják, hogy két ember huzamosabb ideig fennálló együttélése valósítja azt meg. Képzeljünk azonban el egy ennél is radikálisabb változatot: egy kultúrát, melyben a házasság fogalma teljességgel ismeretlen. Ebben a képzeletbeli kultúrában is élnek emberek közös otthonokban, azonban semmi sem garantálja, hogy ezt az állapotot hosszabb távon is fenntartsák: szabadon lakhatnak együtt akárkivel, szabadon hozhatnak létre utódokat, tulajdonaik megosztása pedig teljes mértékben saját belátásukra van bízva.⁶⁰ Elképzelt kultúránkban nem csupán férjek és feleségek különféle tulajdonságairól (jogok, kötelezettségek) értelmetlen beszélni, hanem magukról e kategóriákról is. Amit mi – tévesen – férjként és feleségként azonosítanánk, az számukra ugyanis *nem létezik*. Amennyiben pedig megismertetnénk őket a házasság fogalmával, kétségtelenül megváltozna az önmagukról alkotott képük: olyan új szempontból lennének képesek reflektálni saját magukra, múltjukra és cselekvési lehetőségeikre, amely korábban elképzelhetetlen lett volna számukra.

Saját civilizációnkban is megjelenhetnek olyan társadalmi fajták, amelyekről nem lehetett fogalmunk megalkotásuk előtt – Hackinggel szólva megemlíthető a korábban már példaként felhozott „többszörösen összetett személyiség” vagy a „gyermekbántalmazás” fogalmának bevezetése és mindezek kulturális és társadalomtudományos változásokat előidéző következményei.⁶¹ A XX. század közepe előtt ezek a fogalmak ismeretlenek voltak, ami egyúttal azt is jelenti, hogy olyan emberek sem léteztek, akiket ma gyermekbántalmazónak vagy többszörösen összetett személyiséggel rendelkezőnek hívunk. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a korábbi időkben ne követtek volna el kegyetlenségeket gyermekek kárára – azonban a fogalom használata előtt ezek az

⁶⁰ Elképzelt közösségünk ebben az esetben igen hasonló lesz pl. a Rousseau által vázolt természeti állapothoz.

⁶¹ Hacking (1995) ill. (1999), 125-162. o.

atrocitások semmiben sem különböztek egyéb erőszakos cselekményektől. A morális megítélés megváltozása, az elkövetők új emberi fajtába történő besorolása azonban csak a fogalom bevezetésével vált lehetővé: ezeket az embereket nem megtaláltuk, hanem *létrehoztuk*. Ugyanígy az is elképzelhető, hogy a fogalmaink megváltoznak és a személyiségzavart nem tekintjük többé használható kategóriának – ez esetben viszont a Kripke által felvetett újság cím a szükséges módosításokkal érvényes lenne: „Kiderült, hogy nincs is többszörösen összetett személyiség. Amit eddig annak gondoltunk, az valójában nem is az.”⁶²

Természeti fajták esetében ugyanezt nem tudjuk megtenni: ha a tudomány jelenlegi feltevései és kategóriái tökéletesen valótlanoknak bizonyulnának például a bálnak természetére vonatkozóan, az sem jelentené, hogy bálnak nem léteznek – csupán azt, hogy nem olyanok, amilyenek hittük őket. A természeti világ sajátosságainak felfedezésében és fajtáinak csoportosításában ugyanúgy tévedhetünk, ahogyan a társadalmi fajták esetében is félreérthetjük a valóságot – a két tévedés azonban eltérő következményekkel jár. Előbbi esetben téves képet alkotunk az adott jelenség bizonyos tulajdonságairól, utóbbiban azonban olyasvalamiről alkotunk képet, ami *nem is létezik*.

A fentiek során láthattuk, hogy akár esszencialista perspektívából, akár annak elhagyásával szemléljük is a természeti és társadalmi fajták különbségeit, nem mutatkozik olyan elméleti alapállás, amelyből egy naturalista metodológiai program plauzibilitása igazolható volna. A jelenségek közötti különbség minőségi – és ha el is fogadjuk, hogy a társadalomtudományok is a világunk egy adott régiójában található jelenségek tanulmányozását végzik, ebből nem következik, hogy eredményeiket ugyanazon a szinten kell mérhetővé tenniük, amelyeken a természettudományok teszik.

⁶² Az eredeti, arannyal kapcsolatos felvetést lásd Kripke (2007), 91. o.

Amíg azonban a társadalomtudományok képviselői szükségét érzik, hogy átfogó elméletek, magyarázó és előrejelző modellek alkotásával vegyék fel a versenyt a természettudományokkal, éppen az általuk vizsgált jelenségek speciális jellemzői kárhoztatják őket a verseny elvesztésére. A társadalmi fajta különleges vonásai ugyanis ugyanúgy érvénytelenné (de legalábbis megkérdőjelezhetővé) tehetik a gyakorló kutatók ezekre tekintettel nem levő eredményeit, mint ahogyan képesek aláásni a naturalista módszertan egységébe vetett bizalmat.⁶³

Az empirikus társadalomtudomány ezeket a jellemzőket gyakorta hagyja figyelmen kívül, és él olyan előfeltételekkel, melyek realitását adottnak veszi. A legfontosabb ilyen, megkérdőjelezetlen állítás a társadalmi világot szabályozó törvények megléte. A jelenségek metafizikai hátterének feltárása után ezért a következő fejezetben a kurrens társadalomelméleti és tudományfilozófiai megfontolások (és azok kritikájának) segítségével igyekszem bemutatni az empirikus társadalomkutatás reflektálatlan feltételezéseiből fakadó lehetséges hibákat.

⁶³ A tudományos „verseny” elhibázott koncepciójára hívja fel a figyelmet Flyvbjerg (2001).

2. A társadalmi törvényeken alapuló magyarázat

A társadalomtudományok intézményesülésük óta sajátos helyzetben vannak: a tudományok hierarchiájában elfoglalt helyüket a kialakulásuk óta eltelt évek alatt sem érezhették tökéletesen biztosnak. Anélkül, hogy terjedelmes történeti fejtegetésekbe kezdenénk, érdemes itt megjegyezni, hogy a Durkheim által a XIX. század második felében önálló tudományágként legitimálni kívánt szociológia nem véletlenül a pozitivizmus programjának örököseként szeretett volna fellépni – csakúgy, ahogy a XX. század elejének amerikai szociológiai törekvései sem magától értetődően váltak egy kvantifikáló, statisztikai módszerekkel magyarázni kívánó tudomány születésének elősegítőivé. Ahhoz ugyanis, hogy a társadalmi jelenségeket külön vizsgálati területként el lehessen fogadtatni és új fakultások nyíljanak a legnevesebb egyetemeken, bizonyítani kellett valamilyen módon, hogy a társadalom megismerése tudományos szintű vizsgálódás tárgya lehet. Ennek érdekében pedig (Franciaországban kevésbé domináns jelleggel, az Egyesült Államokban viszont „célirányosan”) a természettudományok módszertani alapját, a kvantifikálást és a matematizálhatóságot kellett adaptálniuk.⁶⁴

Ez a tudományos gyakorlat azonban számos olyan feltételezést tartalmaz, melyek fennállása nélkül maga a vállalkozás válna értelmetlenné, azonban melyek kritikai felülvizsgálata a tudományágak intézményesülése óta nem történt meg. Természetesen az intézményesülés *előtt* számos tudományelméleti vita és nézőpontok sorozatos ütköztetése utalt rá, hogy nem egyértelmű, milyen is a társadalom tudománya; az intézményesülés óta viszont a hasonló kérdések *tudományfilozófiai*, de nem tudományos gyakorlatot

⁶⁴ A szociológia intézményes megszilárdulásának történetéről lásd Némedi (2005), 514-523. o., ill. Platt (1999).

meghatározó kérdésekké váltak. Úgy tűnik, a *Methodenstreit* elrugaszkodott attól a tudománytól, melynek módszeréről szólt – és miközben ma a vita a társadalmi jelenségek ontológiai státuszáról szól, a gyakorlatból fakadó problémák más jelleget öltenek.

A XXI. század elejének társadalomtudományos gyakorlata tehát egyáltalán nem problémamentes, ám problémái, amennyiben elméleti jellegűek is, a megszilárdult fogalmi keretet nem kívánják radikálisan újraalkotni. Ahhoz azonban, hogy a felmerülő nehézségekre adott megoldási javaslatokat értékelni tudjuk, érdemes áttekinteni, hogy milyen kontextusokban említ a kurrens szakirodalom egyáltalán módszertani problémákat.

2. 1. Gyakorlati nehézségek I. – A változásban lévő tárgy

Mint azt Little (2009) megjegyzi, a társadalomtudományok előtt álló egyik legnagyobb kihívás az, hogy le kell mondaniuk átfogó elméletek alkotásáról – mivel bármit is mondanának univerzális igénnyel, azt rögvest falszifikálni fogja legalább néhány empirikus megfigyelés. Ennek oka pedig abban keresendő, hogy a tudományos fejlődésben leginkább sikeres „nyugati civilizáció” túl nagy sebességgel megy át túl jelentős társadalmi-gazdasági és világpolitikai változásokon ahhoz, hogy azokat egyetlen fogalmi keret segítségével megérteni vagy magyarázni tudnánk. Természetesen ezzel a felismeréssel nincs egyedül: a Gulbenkian Bizottság tagjai is hasonló veszélyekre hívták fel a társadalomtudósok figyelmét egy évtizeddel korábban.⁶⁵

⁶⁵ Open the Social Sciences (1996). A Gulbenkian Bizottság a Calouste Gulbenkian Alapítvány kezdeményezésére ült össze három alkalommal 1994-ben és 1995-ben – tagjai Immanuel Wallerstein elnöklésével azt vizsgálták, hogy milyen problémákkal kell szembenézzen a társadalomtudományos haladás és a különböző diszciplínák egyetemi oktatásának megszervezése a XX. század végén.

Ebből a szempontból a természettudományokhoz való hasonlóság vagy különbség sajátos dimenzióból értelmezhető: a természettudományok művelői azért tehetnek többé-kevésbé univerzálisan érvényes kijelentéseket, mert vizsgálatuk tárgyai legfeljebb a kontrollált emberi beavatkozások vagy a hosszú idők során bekövetkező módosulások miatt változhatnak meg radikálisan. Az előbbi faktor a tudományos ítéletek meghozatala előtt kiszűrhető (reprodukálható kísérletek és ellenőrzés segítségével), az utóbbit (a rendkívül távoli jövőt) figyelembe vevő előrejelzések helyessége pedig aligha kérhető számon a jelenben. A társadalomtudományok ezzel szemben olyasmiről igyekeznek megbízható és érvényes magyarázatokat adni, ami maga a legkevésbé sem statikus: a társadalmi jelenségek állandó kölcsönhatásban állnak egymással és létrehozóikkal, aminek következtében pedig egyetlen kultúra sem maradhat érintetlen, azaz statikus.⁶⁶ Ez a különbségtétel azonban, hogy Hacking terminusát felhasználva szemléltessük, nem annyira dinamikus nominalizmusként, mint inkább dinamikus realizmusként értelmezi a társadalmiságot: a tudományos magyarázatok egyféle logikát követnek, ugyanazok a megszorítások érvényesek rájuk természet és társadalom vonatkozásában. A társadalmi jelenségek magyarázatakor pusztán azzal kell megbirkózni, hogy a valóság sokkal több külső faktor hatása által és sokkal gyorsabban módosulhat, mint arra például az evolúciós fejlődés a természetben képes lehet.

Mint azt az Immanuel Wallerstein vezette Gulbenkian Bizottság megállapítja, a „nyugati világ” és „nem-nyugati világ” dichotómiája az 1970-es évek óta fokozatosan elvesztette jelentőségét, mivel a kölcsönös egymásra hatások egyrészt elmostak bizonyos fejlettségbeli különbségeket, másrészt pedig elősegítették a korábbinál differenciáltabb

⁶⁶ Little (2009).

kulturális kontextusok létrejöttét.⁶⁷ Az így létrejött vagy egyre nagyobb figyelmet igénylő szubkultúrák és érdekérvényesítő csoportok pedig problémát jelentenek a társadalomtudományok bevett (azaz a mérhetőségre és matematizálhatóságra alapozott) gyakorlatára nézve.⁶⁸ A hagyományosan értelmezett társadalomtudományokkal szemben a kritikus hangok az Európa-centrikusságot, az alacsonyabb szintű társadalmi szerveződések elhanyagolását, valamint a technológiai fejlődés értékszempontjainak abszolutizálását említik mint elvetendő és nyitottabb alternatívákkal helyettesítendő szempontokat. Az egyik legfontosabb következménye ezeknek a tendenciáknak az, hogy a nomotetikus (azaz az egyes jelenségeket az azokat lehetővé tevő törvények segítségével magyarázni kívánó) társadalomtudomány magyarázatainak univerzalizmus-igénye válik kétségesse. Ezt Wallersteinék is elismerik, válaszuk azonban némiképp enigmatikus: „Csak egy plurális univerzalizmus segítségével lehetünk képesek átfogni az általunk megélt társadalmi valóság gazdagságát.”⁶⁹

A „plurális univerzalizmus” paradox fogalma részletesebben kifejtve hasonlóságot mutat a Little (2009) által is a probléma lehetséges megoldásának tartott módszertani pluralizmus elvével, melynek lényege, hogy a különböző társadalmi jelenségek különböző technikák segítségével vizsgálhatók, azaz nincsen univerzálisan alkalmazható társadalomtudományos módszer. Ehhez a konklúzióhoz Little (1990) már korábban is eljutott, ám az akkori javaslata (pluralizmus a komparatív módszerek dominanciájával) a változások hatására egy általa „módszertani lokalizmusnak” nevezett eljárásmód támogatásává módosult.

⁶⁷ Open the Social Sciences (1996), 36-70. o.

⁶⁸ Wallersteinék megkülönböztetnek nomotetikus és történeti jellegű társadalomtudományokat, de a történelemtudományt és annak segéddisziplínáit leszámítva minden mást a nomotetikus kategóriába sorolnak.

⁶⁹ Open the Social Sciences (1996), 60. o.

A módszertani lokalizmus középpontjában a társadalmilag konstruált individuum áll, akit nem határozhatunk meg a társadalmisághoz képest külső szempontok segítségével, hiszen létrejött a makroszintű társadalmi intézményekhez fűződő viszonyának eredménye. Ennek hangsúlyozásával az elmélet tagadja bármilyen redukcionista program kivitelezhetőségét: társadalmi jelenségeket csak annyiban tudunk magyarázni, amennyiben az azokat létrehozó ágenseket társadalmilag konstruált individuumoknak tekintjük, nem pedig kontextusukból kiragadott pszichológiai vagy biológiai rendszereknek.⁷⁰

A jelen probléma (azaz a változó társas világ) szempontjából a módszertani lokalizmus a kultúrákon átívelő elméletek és magyarázó sémák elhagyását javasolja: a kiút a konkrét mikroközösség intézményeinek vizsgálatában keresendő, valamint ennek segítségével az intézmények egyénekre gyakorolt hatásának elemzésében. A magyarázatok természetesen továbbra is okságiak lesznek, csupán érvényességük spektruma válik szűkebbé: „Ez a megközelítés elveti a számos társadalmon átívelő, általánosítható elméletek keresését, ehelyett specifikus oksági hatásokat és variációkat kíván feltárni.”⁷¹ A különböző társadalmakban működő oksági mechanizmusok így nem adhatnak lehetőséget általánosan érvényes társadalmi törvények felfedezésére – mikroszinten azonban továbbra is azok logikáját követik. Az oksági mechanizmusok, melyekre az elméletnek szüksége van, a kontextus függvényében változó intézményes és ágencia-beli sajátosságok lesznek, melyek az adott társadalmi környezetben továbbra is jól szolgálhatnak magyarázatokként és – szintén limitált érvényességigénnyel fellépő – előrejelzések meghozatalában is. Ezek segítségével pedig az adott társas szituáció minden

⁷⁰ Little (2009), 163. o.

⁷¹ Little (2009), i. m., 168. o.

szereplőjére univerzálisan érvényes eredményekhez juthatunk – és így talán értelmezhetővé tehető a „plurális univerzalizmus” tétele is.

A változó világ kihívásaira reagáló új társadalomtudomány tehát sikeresen kell számot vessen a globálisan érvényes törvények hiányával, mégsem mondhat le az általánosíthatóság és kvantifikálhatóság minimális követelményeiről, amennyiben a tudomány ideáljának továbbra is meg kíván felelni. A társadalomtudományos törvények vizsgálata előtt egy másik sajátos módszertani problémát is érintenünk kell, mely annyiban hasonlít a változásban lévő tárgy okozta nehézségekre, hogy szintén orvosolhatónak tűnik a bevett fogalmi keret mindennemű felülírása nélkül.

2. 2. Gyakorlati nehézségek II. – A korlátozott hozzáférés

Savage és Burrows (2007) a következő felvetéssel kezdik az empirikus társadalomkutatás közelgő válságáról szóló tanulmányukat:

„1950 és 1990 között a szociológusok magukénak vallhattak számos módszertani segédeszközt, melyek által betekintést nyerhettek a társadalmi kapcsolatokba; a XXI. század elején azonban a társadalomról szóló adatokat olyan rendszerességgel gyűjtik és disszeminálják számtalan úton, hogy a szociológusok szerepe az adatgyűjtésben immár nem világos”.⁷²

⁷² Savage és Burrows (2007), 886. o.

A közelgő válság tehát szerintük (a 2.1. részben tárgyalt problémák explicit elismerése mellett) leginkább azért következhet be, mert a tudományág művelőit megfosztották sajátos helyzetük előnyeitől. A különféle marketingcégek és multimédiás eszközöket felhasználó reklámügynökségek jóval nagyobb tőkével rendelkeznek, mint az átlagosan a kutatásokra fordítható összegekből gazdálkodó akadémiai szociológusok, így könnyebben juthatnak hozzá a vizsgálni kívánt populációt teljesen vagy majdnem teljesen lefedő személyes adatok halmazához.

A módszertani problémák tehát elsősorban abból fakadnak, hogy a leggyakrabban alkalmazott kérdőíves (survey) módszer immár nem pusztán a szociológusok sajátja, az adatok felvétele pedig nem ismétlődhet végtelenszer. Akit többször egymás után zargatnak hasonló kérdésekkel, az nem feltétlenül fog válaszolni – a kutató pedig az esetek többségében nem az, aki „hamarabb ér oda”. A minták és a válaszok hiányában pedig az empirikus szociológia legismertebb formájában elveszíteni látszik jelentőségét, ami újfent a XX. század fordulója utáni tudományos legitimitásért folytatott küzdelem felelevenítésével is járhat. Ez a lehetőség a Gulbenkian Bizottság beszámolójában is felmerül, akik a tudományok egyetemi pozícióinak átstrukturálásáról szólva úgy vélték, hogy „ebben a harcban a jelenleg nem túlságosan jól finanszírozott csoportok absztrakt intellektuális megalapozást szeretnének adni a források újraelosztása mellett szóló érveiknek”,⁷³ azaz bizonyítani szeretnék, hogy helyük van a tudományok rendszerében. Amióta viszont az empirikus társadalomkutatás legfontosabb módszertani eszköze nem a szociológusok privilégiuma többé, a bizonyítás nehézségekbe ütközhet. Savage és Burrows szerint a szociológia mint tudományág presztízsének megtartása érdekében felvetett két lépést egyaránt problematikus.

⁷³ Open the Social Sciences (1996), 72. o.

Az egyik út a társadalmi változásokat szintetizáló átfogó elméleti keretek kidolgozása, ami voltaképp egy már létező hagyomány (a különféle társadalmi haladás-elméletek) újrafelfedezése lenne. „Olyan szociológia lenne ez, amely tudományos hozzáértését nem az empirikus kutatási technikái segítségével kívánná bizonyítani, hanem azzal, hogy olyan mérvű áttekintést nyújt, amely nem igényli az empirikus »tesztelést«.”⁷⁴ Ezekkel az elméletekkel viszont az a probléma, tartják Savage-ék, hogy túlságosan teleologikus módon értelmezik a társadalmi változást és inkább tűnnek ideológiai harcban bevethető eszközöknek, mint tudományos konstruktumoknak.

Ezen kívül, mint azt fentebb láthattuk, a társadalmi változások éppen a szociológiát és egyéb társadalomtudományokat érintő másik jelentős gyakorlati probléma forrásai. Azt pedig még a természettudományos módszereket (bizonyos mértékben) megengedő hozzáállás képviselői sem gondolják, hogy ilyen átfogó elméleteket létre lehetne hozni, különösen nem úgy, hogy állításaik empirikus tesztelése elmaradjon. Egy változásokat szintetizálni képes elmélet akkor végezné el valóban a feladatát, ha a folyamatos változás közben képes lenne számot adni azokról az új jelenségekről, melyeket a változások alakítanak ki. Ehhez pedig létre kellene hozniuk azokat a fogalmi változásokat, amelyeket megjósolni kívánnának.⁷⁵

A másik, válságból kivezető út a további specializálódás felé vezet. Ennek értelmében a kutatók akkor tudnak előnyre szert tenni az empirikus adatok egyéb felhasználóival szemben, ha olyan szűkre szabják vizsgálódásaik kereteit, hogy azok különleges szakértelmet kívánnak meg – olyat, amelyennek „szakmán kívüli” nem lehet a birtokában. Ez viszont természetesen a tudományágon belüli kommunikációt még

⁷⁴ Savage és Burrows, i. m., 895. o.

⁷⁵ Lásd ehhez Fay (1996), 101-102. o.

nehezebbé teszi, amivel kapcsolatban James A. Davis már egy évtizeddel korábban a következőket mondta: „A szociológia problémája az, hogy inkoherens. [A tanulmányok és könyvek] talán megegyeznek módszerük és a felhasznált adathalmazok tekintetében, de mindegyik egy egyedi problémáról szól, egyedi változók felhasználásával.”⁷⁶

Így pedig a végletekig specializált témák kutatói egymás munkája iránt érdektelenek maradnak, és szélsőséges esetben még a tudományosság talán egyik legelfogadottabb kritériumát, az interszubjektív érvényesség igényét is fel kell adniuk.

A megoldást Savage és Burrows a meglévő módszertani technikák új aspektusából történő felülvizsgálatában látja: azokat mint a fennálló kapitalista szervezetek intrinzikus jellemzőit állítanák a középpontba, valamint nyitnának az újítások felé, mivel a kauzalitás alapján kidolgozott technikák véleményük szerint nem túl sikeresek. A megújult módszertani apparátus a leírás és a klasszifikálás jelentőségét hangsúlyozná, azzal a céllal, hogy a szociológia ismét képes legyen kritikai tudománnyá válni.

A két gyakorlati probléma rövid ismertetése után érdemes áttekinteni mindazokat a háttérfeltételeket, melyeket elfogadva jöhetnek egyáltalán létre a fent említett nehézségek. A „változó világ” és a „korlátozott hozzáférés” típusú érvek a társadalomtudományok reformja mellett egyaránt abból a képből indulnak ki, hogy a társadalomtudományok sikere és gyakorlati haszna a természettudományokkal analóg elvárásokon alapul. Ha nem így volna, nem az készítené a bevett tudományos gyakorlat módosítására a kutatókat, hogy *bizonyos területeken* nem sikerül versenyben maradniuk a természeti jelenségek vizsgálatával. Az elvárások pedig valamilyen törvényszerűség alapján adott magyarázatokat és az azok segítségével megtehető előrejelzéseket jelölik ki

⁷⁶ Davis (1996/2001), 99. o.

a tudományosság egyik kritériumának. A társadalomtudományok tehát társadalmi törvények meglétét kell feltételezzék ahhoz, hogy munkájukat végezni tudják. A fejezet hátralevő részében ezekről a törvényekről lesz szó, előtérben az arra vonatkozó kérdésekkel, hogy mit várhatunk el egy tudományos törvénytől, és mennyiben rendelkezhetők társadalmi jelenségeink ilyen tudományos törvények alá?

2. 3. Törvények a tudományban és társadalomban

A tudományosság egyik kritériuma, hogy az általa produkált eredmények megbízhatóak legyenek, azaz a tudományos magyarázatok ne pusztán arra az egyedi esetre vonatkozóan legyenek informatívak, amellyel kapcsolatban történetesen megalkották őket. Ehhez olyan szükségszerű kapcsolatok feltételezésére van szükségük, melyek a vizsgált *A* eseményt az oksági láncban *B* eseményhez fűzik – olyan szigorral, amely nem enged meg kivételeket. A szükségszerű kapcsolatok pedig természeti törvények formájában adhatók meg, és az ezek alapján a természeti törvények alapján végzett induktív következtetések garantálják, hogy magyarázataink érvényesek legyenek akkor is, ha nem áll módunkban minden egyes esetre kiterjedően demonstrálni a kérdéses kapcsolat meglétét. Mitchell (2009) a természeti törvények fő jellegzetességeit a következő pontokban foglalja össze:⁷⁷

1) Logikai kontingencia és empirikus tartalom – a törvények nem pusztán a világról tett absztrakt általánosítások, igazságuk nem a logikai ellentmondás-mentesség, hanem a tapasztalati tartalmak függvénye.

⁷⁷ Mitchell (2009), 132. o.

2) Univerzalitás – a törvények nem meghatározott helyhez vagy időhöz kötöten igazak, érvényességük változatlan mindenhol és minden időben.

3) Kivétel nélküli igazság – a törvények alá sorolt esetek mindegyike a törvénynek megfelelő módon viselkedik, azaz nem találhatunk olyan instanciát, amely mentesülne a törvény bizonyos hatásai alól.

4) Természetes szükségszerűség – a törvény jellegű kijelentések nem véletlenszerű általánosításokat fogalmaznak meg, valamint képesek kontrafaktuálisok alátámasztására is. A „minden aranygömb legfeljebb egy mérföld átmérőjű” és a „minden urániumgömb legfeljebb egy méter átmérőjű” kijelentések törvényjellege az első esetben azért nem biztosított, mert az arany semmilyen természetes tulajdonságából nem következik, hogy ne lehetne egy színarany gömb átmérője egy mérföldnél nagyobb – pusztán jelenleg egyetlen aranygömb sem nagyobb annál. Az urániumgömb átmérője azonban intrinzikus tulajdonsága (kritikus tömege) miatt nem *lehet* nagyobb egy mérföldnél, mivel az nukleáris reakciókat indítana el. Az utóbbi eset tehát alkalmas kontrafaktuálisok alátámasztására, az előbbi nem: a „ha nagyobb lenne az átmérője egy mérföldnél, akkor nem lenne arany” kijelentést semmilyen szükségszerűség nem támasztja alá, a „ha nagyobb lenne az átmérője egy mérföldnél, akkor nem lenne uránium” állítást viszont igen.

Ezek természetesen a legszigorúbb értelemben felfogott természeti törvények jellemzői, melyek semmilyen kivételt nem engednek meg és érvényességük tökéletesen univerzális. Ilyen törvények azonban a „speciális tudományok” vizsgálati területén belül aligha fedezhetők fel – mint arra például Kitcher (1984) vagy Mitchell (2009) is utal, a biológia törvényei nem kezelhetők kivétel nélküli általánosításokként; a

társadalomtudományos törvényeket sem kell tehát lehetetlennek tartanunk pusztán azon az alapon, hogy nem felelnek meg néhány, törvényektől elvárt feltételnek. Ha megnézzük, hogy a fent említett metafizikai háttérrel dolgozó társadalomtudományok mennyiben teljesíthetik ezeket a feltételeket, a következőket találjuk:

- 1) A kvantitatív módszertanra támaszkodó tudományos elméletek természetesen empirikus adatokkal dolgoznak, az azok közötti viszonyok és a belőlük fakadó következmények szisztematikus feldolgozását tűzik ki célul – az empirikus tartalom követelményének tehát megfelelnek.
- 2) Az egyik legkomolyabb probléma éppen az érvényesség idejének és helyének a meghatározása, mivel az empirikus társadalomkutatás mindig a társadalmiság azon szegmenséről mond valamit, amelyet éppen vizsgál – korlátai tehát a vizsgálati minta természetéből fakadnak.
- 3) Mivel a kultúrák, szubkultúrák, de akár egyéni cselekvők közötti eltérések is túl nagyok lehetnek ahhoz, hogy kivétel nélküli általánosításokat tehessünk róluk (vagy tagjaikról), a társadalomtudományok magyarázati modelljeikben általában ideáltipikus absztrakciókat alkalmaznak (mint például a közgazdaságtan és a racionális döntések elméletének végtelenen racionális fogyasztói, vagy a szociológia teljes belső konzisztenciával rendelkező és alapvetően zárt intézményei).
- 4) Szükségszerűség és kontingencia kérdésében a lehetőségek száma rendkívüli mértékben eltérhet a természettudományos modellben megszokottól, hiszen természetes szükségszerűséget csak abban az esetben tudnának fenntartani a társadalomtudományos törvények, ha rendelkeznék az „emberi természet” végső definíciójával – olyannal, amely figyelembe venné a genetikai meghatározottságot, valamint képes lenne bármiféle

szocializációs faktoroktól függetlenül számot adni az ember mint élőlény cselekvéseiről társas kontextusokban. Az ebben rejlő paradoxon miatt azonban erre aligha vállalkozhat a társadalomtudomány.

A magyarázatokat alátámasztó törvények – amennyiben vannak ilyenek – tehát erősen eltérnek a természeti törvényektől, az egyetlen érintetlenül hagyott kritérium az empirikus tartalomra vonatkozik, ami viszont nem sokat árul el a speciális társadalmi törvények természetéről azon kívül, hogy azok a társadalmi valóságra vonatkoznak és nem tisztán logikai konstruktumok. A tudományos gyakorlatot mégis az a háttérfeltétel vezérli, hogy léteznek ilyen törvények – és ha magyarázatait és előrejelzéseit továbbra is a jelenségek matematizálásának segítségével kívánja megtenni, nem is feltételezhet egyebet. A kérdés, hogy a társadalmi jelenségek ontológiája a nehézségek ellenére hogyan próbálhat helyet találni a kutatást orientáló törvényeknek – a megoldási javaslatok pedig alapvetően három irányba mutatnak.

Az egyik kiindulási pont a törvény fogalmának módosítása, azaz annak elismerése, hogy a társadalmi törvények alapvetően más természetűek mint az egyéb tudományok törvényei. Ebben az esetben az eltérő természetet lesz szükséges megindokolni, valamint számot kell vetni azzal, hogy mi minden hagyható el a törvény fogalmából ahhoz, hogy az ne váljon üressé és magyarázóereje megmaradhasson. A második út annak hangsúlyozása, hogy a társadalomtudomány nem természeti, hanem statisztikai törvények alkalmazásával végezheti el sikeresen feladatát. Végül lehet a mellett is érvelni, hogy a társadalomtudományos törvények voltaképpen nem állnak távol a természeti törvényektől, csak nem fordítottunk elég figyelmet metafizikájuk jellegére, esetleg félreértelmeztük azt. A három megközelítésmód a „szcientista”

társadalomtudomány eszményében konvergál, ám abban lényegesen különbözik az előző fejezetben említett megközelítésektől, hogy nem kívánja a társadalmi jelenségeket valamilyen elemibb tudományág vizsgálati körébe utalni.

Mindezek az elképzelések elismerik ugyan a törvényeket tételező társadalomtudomány bizonyos hiányosságait, ám azokat a törvényfogalom módosításával kijavíthatónak tartják. A társadalomtudományos törvények azonban így sem lesznek *társadalmi* törvények: a hatáskör vagy a jelleg módosítása egyik esetben sem vezet ahhoz, hogy a cselekvők által megélt társas világ fogalmisága bekerülhessen a tudományos magyarázatokba.

2. 3. 1. Törvényfogalmak I. – Hasonlóságok

A társadalomtudományos törvényeket felfoghatjuk a természeti törvényekkel analóg módon, fenntartva a metodológiai hasonlóság téziséét. Ez esetben a tudományos magyarázatok mindkét területen az egyedi eseményeket magyarázni képes mögöttes törvények feltárása segítségével szolgáltatnak információt a világról – társadalomban és természetben egyaránt. Ez a magyarázati modell az általános törvények elvén alapul, részletes kidolgozása pedig C. G. Hempel nevéhez fűződik.

Az elmélet szerint a törvények megkerülhetetlen szerepet játszanak a társadalmi jelenségekről adott magyarázataink esetében is, hiszen bármi legyen is a tudományos vizsgálat tárgya, a magyarázatok ugyanazon logikát követik: egyrészt szükségük van bizonyos előzetesen fennálló körülmények halmazára (peremfeltételek), valamint az ezeket a körülményeket figyelembe véve megadott általános törvények leírására, melyek

a magyarázni kívánt jelenséget a peremfeltételekhez kapcsolják.⁷⁸ Így logikai úton levezethető, hogy amennyiben bizonyos körülmények fennállnak, a magyarázandó esemény is be fog következni – azaz minden esetben törvényeken alapuló oksági kapcsolatokkal van dolgunk.⁷⁹

A társadalomtudományok helyzete csak abból a szempontból sajátos, hogy a magyarázandó jelenségek peremfeltételeit jóval nehezebb hiánytalanul megadni, mint a természettudományos magyarázatok esetében. Az ideiglenesen adekvátnak tekintett feltételekből az általános törvények segítségével levezetett magyarázatok ezért csak magyarázatvázlatoknak tekinthetők, melyeket újabb empirikus vizsgálatok alapján megerősíteni vagy cáfolni tudunk, hogy a jelenségek teljes magyarázatához jussunk.⁸⁰ Ez azonban a társadalomtudományos magyarázatokkal kapcsolatos *egyetlen* nehézség – a metafizikai háttér alapvetően nem különbözik egyéb tudományterületekétől.

A természeti és társadalmi törvények hasonlóságának elvét valló elméletek szerint téves képet alkotunk a társadalmi jelenségekről, ha azok komplexitására és nyitottságára leküzdhetetlen akadályként tekintünk.⁸¹

A McIntyre (1996) által említett első ellenérv a társadalomtudományos törvények létjogosultságával szemben a társadalmi jelenségek komplex szerkezetével kapcsolatos. Naiv formájában az érv arra mutat rá, hogy a társadalmi jelenségek természetüknél fogva olyannyira bonyolultak, hogy belső komplexitásuk elviekben teszi lehetetlenné az őket szabályozó törvények felfedezését.⁸² McIntyre szerint azonban akik így gondolkodnak,

⁷⁸ Hempel (2006), 453. o.

⁷⁹ Szintén a társadalom- és természettudományos magyarázatok hasonlósága mellett érvel Ruben (1990) is, ám ő a hempeli tézisekkel szemben abból a szempontból tartja hasonlóknak azokat, hogy egyik esetben sem szükségzerű valamilyen általános törvényre visszavezetni őket.

⁸⁰ Hempel, i. m., 456-459. o.

⁸¹ McIntyre (1996), 1-14. o.

⁸² *Uo.*, 17-18.

azok elfelejtik figyelembe venni, hogy a tudományok tárgyukat „nem annyira felfedezik, mint inkább definiálják azáltal, hogy milyen kérdésekre kívánnak választ kapni az általuk vizsgált jelenségekkel kapcsolatban.”⁸³ Amennyiben tehát a társadalomtudományok tárgyukat olyan absztrakciós szinten definiálják, amelyen képtelenség a nomologikus magyarázat igényével fellépni, úgy a hiba nem a jelenségekben, hanem a hozzáállásban van. Több szinten beszélhetünk társadalmi jelenségekről, a legrosszabb helyzetbe pedig akkor kerülünk, ha azokat racionális ágensek intencionális cselekedetiként szeretnénk magyarázni.

A komplexitás mellett szólók azonban érvelhetnek úgy is, hogy egyetértene a jelenségek többszintű leírhatóságának tézisével – pusztán azzal egészítik ezt ki, hogy *épp azon a szinten*, amelyen bennünket érdekelnek, nem adhatunk meg rájuk vonatkozó magyarázó és előrejelző törvényeket. McIntyre válaszában rámutat, hogy amennyiben jelenleg nem is tudjuk még leírni ezeket a törvényeket, az nem jelenti azt, hogy erre elviekben ne lehetnénk képesek a jövőben, a tudományfejlődés egy magasabb szintjén állva.⁸⁴ McIntyre a meteorológia és a vulkanológia ellenpéldáival kívánja érvelését alátámasztani: ezek a tudományterületek is meglehetősen bonyolult jelenségekkel foglalkoznak, mégsem vitatnánk el egyiküktől sem a magyarázatok megfogalmazásának és predikciók megtételének képességét.

A társadalomtudományos törvények ellen felhozott érvek másik csoportja a jelenségek nyitottsága kapcsán szeretné kizárni a törvények felfedezésének lehetőségét. Az így érvelők szerint a társadalmi jelenségek rendszere „alapvetően nyitott”, azaz

⁸³ *Uo.*, 22.

⁸⁴ A szigorú oksági törvényeken alapuló teljes társadalomtudományos magyarázat jövőbeli lehetőségéről hasonló nézeteket vall Kincaid (1996a) is. Ezzel kapcsolatos ellenvetésekért lásd Flyvbjerg (2001), 25-37. o.

lehetetlen egy olyan rendszerben összefoglalni azokat, amely sikeresen ki tudna zárni minden, rendszeren kívüli változó által kiváltott hatást. Ennek következtében nem minden esetben tudjuk azonosítani a jelenségek magyarázatában legnagyobb szerepet játszó változóinkat sem – hiszen elképzelhető, hogy azok maguk is külső hatásra módosulnak esetről esetre. A nomologikus modell alapján elképzelt társadalomtudomány számára azonban ez sem jelent megoldhatatlan problémát. Egyrészt a nehezen felfedezhető törvények nem jelentik azt, hogy a rendszerünk „alapvetően nyitott”, hanem csak arra engednek következtetni, hogy rendkívül komplex – a komplexitással kapcsolatos érv pedig önmagában nem bizonyítja, hogy a törvények lehetetlenek. Másrészt a változóinkat érő hatások ellenére is sikerülhet felfedeznünk regularitásokat a rendszer változásában, amennyiben azt a megfelelő szinten vizsgáljuk.⁸⁵

McIntyre válasza mindkét felvetésre a társadalmi jelenségek átfogalmazása olyan fogalmi keret segítségével, amely nem kezelhetetlenül komplex formájukban ragadja meg azokat, illetve amely képes számot vetni az esetleges külső hatások okozta torzításokkal is. Azzal azonban a társadalmi jelenségek nomologikussága melletti érvek nem foglalkoznak, hogy honnan ered a társadalmi jelenségek komplexitása és nyitottsága. Mindkettőt *kvantitatív* különbségnek tekintik: a bonyolultsági fok kérdése hasonlatos a természettudományos fogalmak komplexitásához, a nyitottság pedig pusztán annyit jelent, hogy a számításba vehető változók száma nagyobb, mint a zártként felfogott fizikai rendszerek esetében. McIntyre egy ponton meg is jegyzi, hogy a tudományok közötti „fajta-beli különbség nem tűnik megalapozottnak, mivel számos problémába ütközünk, ha a választóvonalat nem mesterséges módon szeretnénk kijelölni.”⁸⁶ Valóban,

⁸⁵McIntyre (1996), 43-44. o.

⁸⁶U. o., 34. o.

természetes módon nem adódik választóvonal, mint ahogyan természetes módon nem adódnak társadalmi jelenségek sem – és épp ez lesz a választóvonal. Ez azonban nem azt mutatja meg, hogy alaptalan különbséget tenni természeti és társadalmi fajták között, hanem azt, hogy ez a különbség nem mennyiségi, hanem *minőségi* lesz.⁸⁷ A nomologikus modell nem azért nem alkalmas társadalmi jelenségek magyarázatára, mert nem képes bonyolult és nyitott rendszereket kezelni (lásd ehhez McIntyre saját ellenpéldáit a vulkanológiáról és a meteorológiáról), hanem mert olyan rendszerekre szeretnénk alkalmazni, melyek létét és milyenségét alapvetően jelentéstelítettségük és kontextushoz kötöttségük határozza meg, ami pedig a törvényeket felfedezni igyekvők közösségének segítségével alakul ki.

A nomologikus modell természetesen alkalmas lehet a probléma feloldására, ha olyan terminusokban képes beszámolni a társadalmi jelenségeinkről, amelyek segítségével kiküszöböli a jelentésekhez kapcsolódó nehézségeket. Az átfogalmazásra McIntyre (2004) szerint azért van szükség, mert ha az emberi viselkedést (és ennek mintájára a társadalmi jelenségeket) az intencionalitás talaján állva szeretnénk magyarázni, akkor a fent említett problémákba ütközhetünk. Davidson (1982) alapján⁸⁸ McIntyre kifejti, hogy elhibázott az a módszertan, amelyik egyetlen elméleti keretből és fogalmiságból kiindulva próbálja magyarázni a társadalmi jelenségeket. A társadalomtudományos törvények keresése azért fut zátonyra, mert feltételezzük, hogy a jelenségek kizárólag hitek és vágyak kontextusában magyarázhatók. A feladat ezzel szemben az, hogy „amennyiben tényleg meg szeretnénk érteni az emberi viselkedést, szabadon át kell tudnunk fogalmazni a viselkedést és oksági előzményeit nem-

⁸⁷ Mill hasonló alapokon megfogalmazott tudománykoncepcióját épp ezért tartja elfogadhatatlannak Peter Winch is. Ellenvetéseit lásd Winch (1988), 73-94. o.

⁸⁸ Davidson (1982), 187-199. o.

intencionális terminusokba.”⁸⁹ Abban az esetben találhatunk tehát a természeti törvényekkel analóg társadalmi törvényeket, ha felhagyunk a módszertani individualizmus elvével – az átfogalmazás módszere pedig éppen ezt teszi lehetővé.

McIntyre példája azonban jól szemléltetheti, hogy a társadalmi jelenségek átfogalmazása, és ezzel a természetiekhez történő közelítése nem legitimálja a társadalmiság nomologikus felfogását. A példa a következő: egy pszichológiai kísérletben résztvevő emberek egyik csoportjának fűszeres, másoknak sima kekszet adtak, majd hipnózisnak vetették alá őket. Véletlenszerűen választva egyeseknek azt mondták a hipnózis közben, hogy ébredés után úgy fogják érezni, hogy nagy mennyiségben fogyasztottak vizet – majd a hipnózis után megfigyelték, hogy milyen mennyiségben vesznek magukhoz vizet azok, akik fűszeres kekszet ettek, ugyanakkor azt az információt kapták, hogy fel vannak puffadva az előzetesen megivott víztől.⁹⁰ Az eredmény az lett, hogy a valójában rendkívül szomjas, ám mégis telítettséget érző emberek nem ittak a felkínált vízből, ezt pedig a későbbi interjúk során azzal magyarázták, hogy épp nem voltak szomjasak, vagy nem volt kedvük inni.

Ezek a magyarázatok azonban McIntyre szerint nem alkalmasak semminemű általánosításra, hiszen túl nagy hangsúlyt fektetnek az alanyok mentális állapotairól szóló beszámolókra. Amennyiben törvényszerűségeket lehetővé tevő generalizációkra kívánunk rájönni, meg kell tudnunk mondani, mi okozta az alanyok fent említett hiteit és vágyait – erre pedig az átfogalmazás útján jöhetünk rá. McIntyre a kognitív disszonancia elméletének nyelvére átfordítva értelmezi a beszámolókat, és megállapítja, hogy az ellentétes tartalmú hitek és vágyak kibékítése érdekében mondtak le az emberek a

⁸⁹McIntyre (2004), 493-505. o.

⁹⁰U. o., 500. o.

vízfogyasztásról. Ezen a ponton azonban felmerül a kérdés: mennyivel *kevésbé* támaszkodik intencionális terminusokra az a magyarázat, amelynek alapja a következő hipotézis: „Az emberi lények vélekedéseik, attitűdjeik, tudásuk elemei és az általuk vallott értékek között belső harmóniára, illetve konzisztenciára törekszenek.”⁹¹

McIntyre maga is érzékeli a problémát, mivel megjegyzi, hogy ez esetben csakugyan foglalkozunk mentális jelenségekkel, ám az átfogalmazás kulcsa az, hogy képesek legyünk olyan terminológiában leírni a hiteket és vágyakat, amilyenben az ágensek nem feltétlenül fogalmazzák és értik azt meg. Mindezt a társadalmi jelenségekre kiterjesztve azonban könnyen abba a hibába eshetünk, hogy társadalomtudományunk „tévedhetetlenné” válik: mivel törvényt keresünk a jelenségre, átfogalmazzuk azt egy olyan terminológia segítségével, amelyik képes azt besorolni a kívánt törvény alá. A törvények ebben az esetben a „szemlélő szemében” lesznek, nem pedig a jelenségekben – a nomologikus társadalomtudomány tehát éppen azt az értelmezési szintet lesz kénytelen elhagyni magyarázataiból, amelyben a vizsgált jelenségek alanyai egyáltalán személyként képesek magukra tekinteni. Amennyiben szeretnénk fenntartani, hogy társadalomtudományos magyarázataink azok számára is relevánsak legyenek, akiknek a viselkedéséről ténylegesen szólnak, az átfogalmazásnak épp azon a ponton kell átadnia az elsőbbséget a megérteni kívánt jelenségek interpretációjának, ahol a segítségével definiált absztrakciók eltávolodnának attól a kontextustól, amelyben a jelenségek maguk értelmet nyernek.

⁹¹Festinger (2000), 259. o.

2. 3. 2. Törvényfogalmak II. – Jelentésbeli eltérések

Amennyiben nem kívánjuk fenntartani a társadalmi jelenségek átfogalmazásának lehetőségét, a társadalmi törvények megléte mellett abból a kiindulópontból is érvelhetünk, hogy a társadalomtudományok törvényeit egyéb tudományterületek törvényeitől jelentősen eltérőként definiáljuk. Nem lesznek kivétel nélküli általánosítások, nem lépnek fel univerzalisztikus igénnyel és nem garantálják kontrafaktuálisok igazságát, mégis magyaráznak. Kincaid (1996a) szerint az általánosság fokozati kérdés, azaz nem csak két, egyértelműen eldönthető szélső értéke létezik.⁹² A magyarázni kívánt terület szűkítésével általánossá tehető olyasmi is, ami első pillantásra nem tűnik annak; a törvények és a véletlenszerű általánosítások közötti különbségtétel pedig szintén a fokozatosság elvén kell alapuljon. Amennyiben egy általánosítás megfelelően beágyazott és jól magyarázza a kérdéses esetek elég nagy számát, úgy az az adott tudományterületen törvénynek számíthat.

Mindezt alátámasztja, hogy a természettudományok sem járnak sokkal jobban, ha kizárólag a kivétel nélküli általánosításokat tartják törvényeknek.⁹³ A javaslat ezzel szemben az, hogy törvényen olyan, többé-kevésbé általánosan igaz állítást értsünk, amely az adott tudományos részterületen megfelelő bizonyossággal képes magyarázatokat adni a vizsgált jelenségek sajátosságaira. A biológiai törvények például ugyancsak nem kivétel nélküli általánosítások – és a segítségükkel adott magyarázatok nagy mértékben függenek

⁹² Kincaid (1996a), 119. o.

⁹³ Lásd Cartwright (1983) 54-73. o. Hasonló álláspontot képvisel Mitchell (2009) is, aki a genetikai „törvények” törvényjellegét is elvitathatónak tartja, ha egyetlen, a törvény által meghatározott eredménytől eltérő eset megdöntené azt.

attól, hogy a kutatók milyen szempontból kívánják a vizsgált jelenségeket magyarázni.⁹⁴ A biológiai párhuzam azonban félrevezető: noha igaz, hogy a molekuláris biológia törvényei csak DNS-alapú entitásokra lesznek igazak, ezzel azonban mégis univerzálisak a földi élőlények tekintetében. Ezzel szemben a kulturális különbségekre érzékeny társadalomtudományok, amennyiben bevezetik a kívánt korlátozást, rendkívül leszűkítik a törvények magyarázóerejét. Az „aki X kultúrában y -t tesz, az hozzájárul ahhoz, hogy z történjen” mindhárom változója kizárólag az adott kultúrán belül rendelkezhet magyarázóerővel – a különböző kultúrák közötti eltérések pedig jóval kisebb területre szűkítik a törvények magyarázóerejét, mint az a DNS-alapú életformákra érvényes biológiai törvények esetében elmondható.

A társadalmi törvények korlátozott érvényessége abból is következik, hogy megfogalmazásukban implicit módon tartalmazznak *ceteris paribus* záradékot: egy bizonyos T törvény csak abban az esetben okozza E esemény bekövetkezését, ha a megfelelő külső körülmények nem változnak – azaz a vizsgált társadalmi kontextusban lesznek csak érvényesek. A neoklasszikus közgazdaságtan törvényei nem terjeszthetők ki a piacgazdaság fogalmát nem ismerő kultúrákra, de érvényüket veszítik abban az esetben is, ha a vizsgált társadalmon belül olyan változások mennek végbe, melyek módosítják azokat a kategóriákat, amikre a törvényszerűségek épülnek. Ettől függetlenül a törvények magyarázóerővel bírnak, mivel segítségükkel a hétköznapi magyarázatoknál informatívabb választ kaphatunk a bennünket érdeklő kérdésekre. A tudományos magyarázatok pedig végső soron arra szolgálnak, hogy átfogóbb ismereteink legyenek a külvilágról – a társadalomtudományos törvények így (függetlenül attól, hogy mekkora

⁹⁴ Lásd ehhez Kitcher (1985).

területre korlátozódik érvényességük) a társadalmi jelenségek átfogóbb megértését teszik lehetővé.⁹⁵

A társadalomtudományos törvények mentesítése a természeti törvények szigorú kritériumaitól gyakran pragmatikus célokat szolgál: azért van szükség a társadalmi jelenségeket szabályozó törvények azonosítására, mert azok ismerete lehetővé teszi a vizsgált populáció gyakorlatainak *kritikai reflexióját*. Ehhez pedig nem elég a jelenségek megértése és interpretációja, mivel az többnyire a megérteni kívánt kultúra fogalmiságán belül marad és koherenciára törekszik. A kritikai tudomány célja azonban éppen annak kimutatása, hogy milyen mögöttes mechanizmusok alapján épül fel a társadalmi struktúra, ez pedig azzal jár, hogy a társadalomkutató olyan törvényszerűségeket tesz explicitté, amelyeket a társadalom tagjai előtt rejtve maradnának.

„A társadalomtudományos elméleteknek nem csupán fel kell ismerniük, hogy érvényességi körük korlátozott, mivel alanyaik képesek önmaguk megváltoztatására, hanem megalkotásukkor központi szerepet kell szánniuk ennek a jellegzetességnek. Azaz a kritikai elmélet szerint a társadalomtudományokra olyan eszközként kell tekinteni, mint amely elősegíti ezt a megváltozást. [...] Az intenciójuk az, hogy felvilágosítsák a vizsgált közösségeket az azokban érvényesülő oksági relációkról, és kimutassák, hogy azok mennyiben elnyomóak. Ennek célja pedig, hogy *a felvilágosított emberek megváltoztathassák feltételeiket és átalakíthassák az életüket.*”⁹⁶

⁹⁵ A komplex elméleteket felhasználó és a hétköznapi magyarázatok közötti különbségről lásd Manicas (2006), 12-16. o.

⁹⁶ Fay (1996), 108. o.

Ebben az értelmezésben tehát a társadalmi törvények kimutatására azért van szükség, mert azok hallgatólagos érvényesülésének a közösség tagjai nincsenek tudatában. A hétköznapi megismerés nem elég szofisztikált ahhoz, hogy felfedezze ezeket az összefüggéseket, így a tudatos változtatás előmozdítása a társadalomtudományokra hárul. Mindazzal együtt azonban, hogy a társadalmi törvényeket ez esetben nem tekintjük kivétel nélküli általánosításoknak, azok oksági természetűek maradnak. Kimutatásukhoz pedig szükséges azoknak a mechanizmusoknak az azonosítása, melyeken alapulnak – legyenek azok akár személyi szint alatti mechanizmusok is.

Kézenfekvő megoldásnak tűnik a Little által javasolt módszertani lokalizmus programja: adott kontextusban azonosítjuk az abban ható oksági mechanizmusokat, majd ezek segítségével magyarázzuk a társadalmi élet különböző problematikus pontjait (azaz rávilágítsunk a Fay által említett elnyomó tendenciákra). A törvények azonban mindenképpen általánosításokon alapulnak, ha mégoly kontextuális jelleggel történik is ezek megállapítása – az általánosítások viszont nem feltétlenül jelentenek jó alapot a magyarázó és esetlegesen előrejelző törvényeink feltárására. A kontextualitás ugyanis a fent említett *ceteris paribus* záradékokkal együtt érvényesül a társadalmi törvények esetében, kérdésessé válik tehát, hogy mennyire értékes magyarázatok születhetnek egyáltalán ilyen feltételek mellett. Hawthorn (1991) úgy véli, a társadalmi jelenségekre vonatkozó általánosítások magyarázóereje három szempontból is kívánnivalókat hagy maga után:

„Azokról az oksági kapcsolatokról vagy folyamatokról, melyeket az emberekkel kapcsolatos jelenségek [*human states of affairs*] körében sikerült felderítenünk, kiderült, hogy vagy olyan általános szinten kell őket megfogalmaznunk, amelyen nem lesznek eléggé informatívak és nem elégítik ki magyarázat-igényeinket; vagy olyannyira feltételesen igazak csak, hogy nem lesznek általánosak; vagy, amennyiben ellenőrizhető előrejelzésekhez vezettek, azok tévesnek bizonyultak.”⁹⁷

A társadalomtudományos magyarázatok tehát annak érdekében, hogy figyelembe vegyék a társadalmi jelenségek természeti fajtáktól eltérő vonásait, kénytelenek lesznek olyan megszorításokat alkalmazni törvényfogalmuk megalkotásakor, amelyek kérdésessé teszik, hogy érdemes-e még egyáltalán a jelenségek magyarázatára felhasznált összefüggéseket törvényekként kezelni. Amennyiben viszont nem, úgy a társadalmi jelenségek magyarázata azok interpretációjában oldódik fel: a megfelelő társadalmi kontextusban jelentéssel bíró társadalmi jelenségek azonosításában, valamint annak megértésében, hogy hogyan járulnak hozzá ezeknek a jelenségeknek az összefüggései (akár az egyéni életvezetés, akár a társadalmi struktúra vagy intézményrendszer szintjén) az adott társadalom működéséhez.

A társadalomtudományok továbbá nem *per definitionem* kritikai tudományok, noha kétségtől terjedelmes múltra tekint vissza a kritikai hagyomány felől történő értelmezésük. A társadalmi jelenségek megértése és interpretálása nem jár együtt minden

⁹⁷ Hawthorn (1991), 160-161. o.

esetben annak megmutatásával, hogy miért kellene az adott helyzetet megváltoztatni – a leírás nem feltétlenül tartalmaz normatív elemeket.⁹⁸

2. 3. 3. Törvényfogalmak III. – Statisztikai törvények

A statisztikai törvények eleve nem rendelkeznek a szigorú természeti törvények tulajdonságaival: bizonyos körülmények fennállása esetén más események bekövetkezéséhez valószínűségi értékeket rendelnek, ennek segítségével adva magyarázatot a vizsgálati terület jelenségeire. A statisztikai magyarázat alapvetően két (vagy több) változó közötti szisztematikus együttjárás kimutatásán alapul – ez a pozitív vagy negatív korreláció. Az ezen alapuló törvények így elvesztik determinisztikus jellegüket, viszont univerzalitásuk megmaradhat abban az értelemben, hogy adott feltételek mellett a magyarázandó esemény valószínűsége lesz megjósolható – azaz amennyiben *A* és *B* eseményeket statisztikai törvények kapcsolják össze, úgy *A* esemény bekövetkezése után *B* esemény esetleges elmaradása nem mond ellent a kettejük közötti valószínűségi kapcsolat fennállásának. A sztochasztikus kapcsolatokra alapozott magyarázatok azonban nem tekinthetők oksági magyarázatoknak, mivel a megfigyelt kapcsolatot okozhatta egy harmadik, külső tényező, melyről a korreláció segítségével adott leírás egyáltalán nem tud számot adni.

A társadalomtudományos magyarázatok nagy része mégis bekövetkezési valószínűségek alapján próbál számot adni a társadalmi jelenségekről, fenntartva annak lehetőségét, hogy a statisztikai törvényszerűségekről valódi oksági kapcsolatokra lehet

⁹⁸ Megértő társadalomtudomány és társadalomkritika viszonyával a harmadik fejezet részletesebben is foglalkozik.

következtetni, amennyiben a megfelelő elővigyázatossággal kezeljük változóinkat. Ha bizonyos körülmények fennállása esetén *A* esemény meghatározott valószínűséggel *B* esemény bekövetkezéséhez vezet, ez csak akkor tekinthető valódi oksági relációnak, ha nincsenek olyan mellékkörülmények, melyek egyszerre okozhatnák mindkét eseményt.

Ugyanez a probléma arra is alkalmatlanná teszi a kizárólag statisztikai törvényekből kiinduló magyarázatokat, hogy a tényleges oksági kapcsolat egy másik szükséges feltételének megfeleljenek – a kontrafaktuálisok igazságtételének. Amennyiben ugyanis egy mögöttes, harmadik tényező okozza az eredeti valószínűségi kapcsolatban szereplő mindkét esemény bekövetkezését, úgy *A* és *B* eseményeink egyaránt következmények lesznek, melyek kölcsönös megjelenése nem játszhat szerepet kontrafaktuálisok alátámasztásában.⁹⁹ Ha *A* és *B* események együttjárása statisztikailag rendkívül erősen korrelál, azonban egyikük sem okozza a másikat, akkor nem lehet megalapozott annak kijelentése, hogy „ha nincs *A* esemény, nem következik be *B* sem”.

Az iskolai végzettség (*Y*) és a későbbi munkavállalás (*Z*) példáján így szemlélteti Papineau (1987) a valószínűségi értékek és a mögöttes oksági mechanizmusok kapcsolatát:

„Ha *Y* közvetlen ok, akkor *Y* bekövetkezésekor *Z* is bekövetkezik, amennyiben *vagy* *Z* egy másik oka is fennáll *vagy* azok a tényezők állnak fenn, melyek *Y*-nal együtt elégségesek *Z* bekövetkezéséhez; *Y* hiányában viszont csak akkor következik be *Z*, ha jelen van valamilyen másik oka.”¹⁰⁰

⁹⁹ Little (1991), 178. o.

¹⁰⁰ Papineau (1987), 62. o.

Papineau példája szerint a felsőfokú végzettséggel rendelkezők kisebb valószínűséggel vállalnak fizikai munkát, mint az azzal nem rendelkezők. Annak kimutatásához, hogy az elvégzett iskola típusa oksági viszonyban áll a választott foglalkozás milyenségével, elégséges azt bizonyítanunk, hogy Z (esetünkben fizikai munkakörben való elhelyezkedés) nagyobb valószínűséggel következik be akkor, ha Y (felsőfokú végzettség hiánya) is jelen van. A két esemény között erős korrelációt találhatunk, ez azonban még nem eredményez oksági kapcsolatot – ahhoz ugyanis szükséges az esetleges egyéb befolyásoló tényezők statisztikai vizsgálata is.¹⁰¹

Azt, hogy valaki milyen típusú munkát vállal, számtalan egyéb körülmény fennállása befolyásolhatja az iskolai végzettségtől függetlenül; olyan körülmények, melyek magára az iskolaválasztásra is hatással lehetnek (pl. szülők foglalkozása, a család anyagi helyzete). Papineau ebben az esetben is fenntarthatónak tartja a statisztikai törvények alapján adott oksági magyarázatok lehetőségét, a következő módon:

„Amennyiben »konstansnak tekintjük« vagy »kontrolláljuk« a szülők foglalkozása, a földrajzi helyzet, természetes képességek és további faktorok változóit (ami ebben a kontextusban annyit tesz, hogy az ezekből a szempontokból hasonló individuumok osztályait külön-külön vizsgáljuk, azaz nem jelent aktív közbeavatkozást), úgy biztosak lehetünk abban, hogy az iskola és a foglalkozás között fennmaradó asszociációs viszony valós oksági kapcsolatot jelez.”¹⁰²

¹⁰¹ Asszociációs és oksági törvények közötti kapcsolatokról lásd még Cartwright (1983), 22-26. o.

¹⁰² Papineau, i. m., 63. o.

A kontrollálható faktorok azonban újabb problémát jelentenek a statisztikai törvények segítségével adott magyarázatok szempontjából, mivel túlságosan sok lehet belőlük ahhoz, hogy minden releváns faktort számba tudjunk venni. Természetesen sok múlik azon is, hogy milyen szinten kívánjuk a statisztikai adatok segítségével magyarázni a vizsgált jelenségeket. Ha egy individuális szinten magyarázó társadalomtudományos modell keretében használjuk fel őket, akkor végső soron az egyéni hitek és vágyak kialakulásához rendelt statisztikai valószínűség megadása lesz az elérendő cél – a módszertani individualizmussal kapcsolatban tett megjegyzések alapján ez azonban nem visz közelebb a társadalmi jelenségek magyarázatához, hiszen ugyanazok a problémák vonatkoznak a valószínűségi terminusokban megadott „hit-vágy” magyarázatokra, amelyekkel a szigorú pszichofizikai törvényeket feltételezők esetében is találkozhattunk.

A legtöbb esetben nem is individuális mentális folyamatok rekonstrukciója a statisztikai törvényekkel adott magyarázatok célja, hanem makroszintű társadalmi jelenségek közötti kapcsolatok feltárása, nagyrészt eltekintve az azokat megvalósító egyéni cselekvők mentális életétől.¹⁰³ Mint arra Nelson (1996) kapcsán már utaltunk, a leginkább matematizált alapokon működő társadalomtudomány, a közgazdaságtan sem képes túlságosan nagy sikerrel magyarázni és előre jelezni az egyéni cselekvők viselkedését, hiszen a „racionális ágens” fogalma olyan ideáltipikus konstrukció, amelynek nagyon ritkán felel meg a társadalmi valóság valamely szereplője (ha egyáltalán bármikor is megfelel). A statisztikai törvények ennek alapján a „tipikus individuumról” tehetnek állításokat, azaz arról a cselekvőről, aki az adott társadalomban

¹⁰³ Már az öngyilkosság durkheimi vizsgálata során sem azon volt a hangsúly, hogy milyen személyes traumák vezethetnek öngyilkossághoz, hanem hogy milyen társadalmi jelenségek járulnak hozzá az öngyilkosságok számának csökkenéséhez vagy növekedéséhez. (Durkheim [2003], 15-29. o.)

fennálló specifikus társadalmi jelenségek kontextusában cselekszik – ezek pedig *épp azok* a jelenségek lesznek, melyekkel a statisztikai törvények okságiakra való visszavezetésekor számot kell vetnie a társadalomtudomány művelőjének.¹⁰⁴

Ha például a vallásosság öngyilkosságra gyakorolt hatását statisztikai adatokkal kívánjuk magyarázni, elengedhetetlenül „kontrollálni” kell minden olyan makroszintű változót, ami ugyanúgy közrejátszhat az öngyilkosságok számának változásában, mint a vallásos előírások. Egy primitív társadalomban ezek a faktorok nyilvánvalóan egész más jellegűek lesznek, mint amilyenek a fejlett ipari társadalmakban – és amennyiben a statisztikai elemzés során sikeresen lajstromba is veszik ezeket, kétséges, hogy mennyiben tekinthető univerzális magyarázatnak egy olyan statisztikai összefüggésből visszavezetett oksági kapcsolat feltételezése, amely számtalan egyéb potenciális ok közrejátszásától mentesítve is az adott társadalmi kontextuson belül képes csak garantálni a változók együttjárását. A különböző potenciális okok számbavétele azonban önmagában is rendkívül nehezen kivitelezhető feladat, és semmiképpen nem végezhető el anélkül, hogy az adott társas kontextusban befolyásoló tényezőkként felsorolható jelenségek természetét feltártuk volna. Ezek félreértése pedig akkor is aláássa statisztikai alapokon nyugvó magyarázataink hitelességét, ha történetesen sikerül kizárni minden olyan faktort, ami szerepet játszhat a vizsgált kapcsolat létrejöttében.

A korrelációból oksági kapcsolatra történő következtetés szembesül azonban egy ennél is komolyabb problémával. Little (1991) példáját használva: a „polgári engedetlenség” és a „gyors társadalmi változások” kapcsolatának statisztikai

¹⁰⁴ A neoklasszikus közgazdaságtan példáján a történetileg szituált, társadalmilag konstruált individuum figyelmen kívül hagyását hangsúlyozza Manicas (2006) is, aki szerint a társadalomtudományok állításai olyan ágensekről szólnak, akik a valóságban nem léteznek – ezért érvényességi körük is csak arra a kontextusra terjed ki, melyben az absztrakciót elvégezték. Manicas, i. m., 126-150. o.

vizsgálatához elengedhetetlen, hogy konceptualizáljuk ezeket a fogalmakat. Így azonban megtörténhet, hogy amennyiben pl. minden, öt főnél több embert érintő erőszakos megmozdulást tekintünk polgári engedetlenségnek, a gyors társadalmi változást pedig a falvakból a nagyvárosba költözés mértéke segítségével határozzuk meg, azt fogjuk találni, hogy a kettő között nincs semmilyen kapcsolat.¹⁰⁵ Öt főnél több ember erőszakos megmozdulása valójában minden tömegverekedést magában foglal – azokat is, amelyeknek semmi közük nincs a társadalmi változásokhoz. Ha azonban úgy fogalmazzuk meg a polgári engedetlenséget, hogy abban utalás történjen valamilyen, életmódot érintő változásra (és csak abban az esetben tekintünk valamilyen erőszakos megmozdulást a polgári engedetlenség esetének, ha abban közrejátszanak a változáshoz köthető indokok), úgy hipotézisünk *fogalmi szinten már igazolni fogja* azt az oksági relációt, melyre fényt kívánna deríteni. Ezzel pedig megsérti az ok és okozat logikai függetlenségére vonatkozó alapelvet.

A statisztikai terminológia további hátránya, hogy távolítja a társadalomtudományok tárgyát annak alanyaitól, és szükségszerűen leegyszerűsít. A statisztikai magyarázat a legtöbb esetben olyan makrojelenségek okait kívánja feltárni, melyek empirikusan nem megfigyelhetők, így a magyarázat sikere szempontjából elengedhetetlen, hogy a megfelelő módon konceptualizáljuk és operacionalizáljuk a mérni kívánt változókat. Azaz először meg kell fogalmaznunk, mit jelent az adott kontextusban a mérni kívánt jelenség (konceptualizálás), majd meg kell határoznunk, hogy mik lesznek azok a mérhető egységek, melyek segítségével statisztikai vizsgálatnak vethetjük alá változóinkat. A „mérhető szint” tehát különbözni fog a társadalmi jelenségek hétköznapi értelmezésének szintjétől: a megfigyelhető viselkedési minták

¹⁰⁵ Little (1991), 173-175. o.

segítségével konstruált, ám azokat szükségszerűen átformáló változók segítségével alkotott társadalomtudományos magyarázatok nem azt a világot fogják ábrázolni, amelyben a társadalom tagjai élnek (amelynek a jelenségeit valójában magyarázni szeretnék), hanem egy olyan valóságról szólnak, melyet a társadalomtudományos diskurzus teremt meg.

Az olyan kijelentésekről, mint például „az államhatalmi szervekbe vetett bizalom mértéke befolyásolja a vállalkozói kedvet”, rendkívül nehezen adható statisztikai alapú magyarázat, mivel egyik változó definiálása és operacionalizálása sem magától értetődő.¹⁰⁶ A különböző kultúrákban, de még azonos kultúrkörön belül (például két szomszédos nyugat-európai országban) sem jelenti a „bizalom” és a „vállalkozói kedv” fogalma szükségszerűen ugyanazt. Ahhoz azonban, hogy sztochasztikus törvényeket tudjunk felfedezni változóink között, szükséges, hogy azok jól körülírhatók és azonosíthatók legyenek – ennek elérése viszont azzal jár, hogy a változók csak bizonyos mértékben fognak egybeesni azokkal a fogalmakkal, melyeket a vizsgált populáció tagjai ténylegesen használnak.

A társadalomtudományos fogalmak kialakításakor ezért a társadalmi jelenségek *megértésére* döntő szerep hárul: ahhoz, hogy az adott társas kontextusban (és csak abban) jól használható fogalmaink legyenek, szükséges a társadalmi jelenségek helyes azonosítása és interpretálása. Egy szisztematikusan félreértett jelenség kapcsán adott statisztikai magyarázat ugyanis terminológiáját és az alkalmazott statisztikai módszereket tekintve megkülönböztethetetlen egy, helyes interpretáción alapulótól: egy indián törzs esőtáncáról készíthetek gyakorisági eloszlás-táblázatot, kontrollálhatom a megfelelő változókat (életkort, nemet, lakóhelyi jellemzőket stb.) és oksági magyarázatot

¹⁰⁶ Welter & Smallbone (2006).

fogalmazhatok meg akkor is, ha azt a bizonyos táncot a szórakozás kezdetleges formájaként, nem pedig a természet erőinek befolyásolására vonatkozó kísérletként értelmeztem.

A törvényfogalmak bármilyen, módosított koncepcióját fogadjuk is el, azok önmagukban nem lehetnek képesek arra, hogy biztosítsák a társadalmi jelenségek *helyes* megértését, a társadalmi viszonyok igaz reprezentálását. A harmadik fejezetben ezért Peter Winch elméleti megfontolásaira alapozva azt mutatom be, hogy hogyan lehet a társadalmi jelenségeket úgy vizsgálni, hogy azokból ne tűnjön el a társadalom tagjainak megélt és ismert világa – azaz a társadalomtudomány képes legyen számot adni azokról a cselekvőkről és azokról a viselkedésekről, melyekből a vizsgált közösség ténylegesen felépül.

3. A társadalmi jelenségek megértése

1958-as első megjelenése óta Peter Winch *A társadalomtudomány eszméje* című könyve éles viták tárgyát képezi az interpretatív szociológia és a társadalomtudományok filozófiája területén egyaránt. A pozitivizmus programjával szemben meghatározott társadalomtudományok középpontjában mindig is a viselkedések megértése állt – egy adott társadalom tagjai individuális cselekvéseinek megértése azok indokainak és motivációinak feltárása segítségével. Dilthey élményszófogalma (és annak utánélése mint szellemtudományos megismerési mód), valamint a weberi „szubjektív szándékolt értelem” kategóriája egyaránt azt próbálta megvilágítani, hogy miért éppen úgy cselekedtek az aktorok bizonyos szituációkban – mindvégig az individuum szempontjából közelítve a kérdéshez. A Winch által képviselt wittgensteiniánus megközelítés ennek az irányzatnak az ellenpontját képviseli: minden cselekvés megérthető szabálykövetésként (vagy szabályszegésként), azaz magában foglal egy olyan társas kontextust, melyet nem hagyhatunk figyelmen kívül, ha az értelemtelis viselkedések tökéletes megértése a célunk.

Winch könyvének központi fogalmai számos értelmezést tesznek lehetővé a társadalomtudományok és azok filozófiája szerepével kapcsolatban. A következőkben javasolt olvasat az elmúlt évek Winch-kritikái és –értelmezései fényében vitathatónak tűnhet, különösen azért, mert ellentmond néhány olyan revízióknak, melyeket maga Winch tett elméletével kapcsolatban a könyv második kiadásának bevezetőjében.¹⁰⁷ Mindezek ellenére a szabályok központi szerepe, a társadalomkutató mint ezeknek a szabályoknak a

¹⁰⁷ Winch (1990), xi-xvi. o.

felismerője és interpretálója, valamint az ezen szabályok segítségével bemutatatható módszertanbeli különbségek a társadalom- és természettudományok között olyan problémákra vethetnek fényt, melyek elkerülhetnék figyelmünket, ha nem fektetünk kellő hangsúlyt az eredeti winch-i tézisek implikációira. A fejezet további részében ezért az ellenük felhozott érvek hiányosságainak kimutatásával igyekszem bemutatni, hogy a szabálykövetés megértése mint társadalomtudományos módszer tartható pozíció marad az azt ért támadások ellenére is.

Peter Winch megértéskoncepciójának középpontjában az „életformák” és „nyelvjátékok” wittgensteini fogalma áll. A társadalom tagjai cselekvéseik, interakcióik során interszubjektíve kialakított szabályokat követnek, s cselekvésük értelme is ezen szabálykövetés (vagy az attól való eltérés) alapján konstituálódik. Amikor valamilyen beszédshituációban vagyunk, amikor használjuk a nyelvet – nyelvjátékokban veszünk részt (s számtalan ilyen nyelvjáték résztvevői lehetünk az egyszerű köszöntéstől kezdve a történetmesélésen át egy tudományos hipotézis megfogalmazásáig). Egyvalami azonban mindegyikben közös: *társas* kontextust involválnak, mivel nem képzelhető el olyan nyelv létezése, melyet egyetlen emberen kívül senki más nem ért vagy nem érthet meg. Egy nyelvjáték megléte tehát szociális előfeltételhez kötött – egy *életformához* tartozik: „...egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni.”¹⁰⁸

Winch kiindulópontja Wittgenstein képe a szabálykövetésről: a szavak jelentését használatuk adja meg, használatuk pedig a nyelvjáték szabályaihoz kötött. Szabályokhoz, melyek társas kontextust involválnak, azaz nem lehetnek egyetlen ember által megfogalmazottak és követettek. Ezt a szabálykövetést terjeszti ki Winch a társas

¹⁰⁸ Wittgenstein (1998), 19. §

érintkezések, a társadalmi jelenségek vizsgálatára is – és vezeti be a „jelentéssel bíró viselkedés” fogalmát. Winch hosszas leírást ad a társadalom- és természettudományok által alkalmazandó kutatási módszerek különbözőségéről (éles kritikával illetve Mill és Pareto pozitivistá alapokon nyugvó szemléletét), ám végkövetkeztetése eltér a megértő szociológia Max Weber által képviselt irányától: míg Weber a cselekvő által „szubjektíve szándékolt” értelmet szeretné megérteni, addig Winch azon tényezők vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, melyek minden esetben *közösek*. Ez a közös tényező pedig a nyelvhasználatban megvalósuló szabálykövetés, ez az a mozzanat, melyet az életformák vizsgálata során a társadalomtudósnak meg kell próbálnia rekonstruálni és megérteni.

A jelentéssel bíró viselkedés jelentését ugyanis az határozza meg, hogy abban helyesen vagy helytelenül követnek egy szabályt – a társadalomtudós feladata pedig ezen szabályok és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi viszonyok megértése. A társadalmi viszonyok és a nyelv kapcsolata kiemelkedő fontosságú: a Winch-féle megértés fontos tétele, hogy eszméink, társadalmi viszonyaink és nyelvünk elválaszthatatlanok egymástól. A nyelvjátékok során konstituálódó szabályok voltaképp meghatározzák társadalmi viszonyainkat – s amennyiben a társadalomban változások történnek, új eszmék jelennek meg, úgy változik a nyelvhasználat, „nyelvünk és társadalmi viszonyaink egyazon érme két oldala.”¹⁰⁹ A szabálykövetés megértésének elsődleges módja ezért a nyelvmegértés maga, mivel „ha egy szó jelentését megmagyarázzuk, használatát írjuk le, használatának leírása pedig arra a társadalmi érintkezés módra terjed ki, amelyben használatos.”¹¹⁰ A társadalmi viszonyok tehát nyelv és praxis egybefonódásaként érthetők meg – s e viszonyok jellegüket tekintve *bensőknek*

¹⁰⁹ Winch (1988), 117. o.

¹¹⁰ U. o.

mondhatók, mivel annyiban léteznek, amennyiben fogalmaink vannak róluk (nem beszélhetünk például a szolgaság fogalmáról anélkül, hogy ne feltételeznénk az úr fogalmát is ezzel együtt). A megértő társadalomtudós feladatát nem véletlenül hasonlítja Winch (Wittgenstein alapján) az idegen kultúrával találkozó antropológuséhoz: a társadalomtudósnak (így a szociológusnak is) meg kell értenie a cselekvésekre befolyást gyakoroló szabályokat, s ehhez feltétlenül szükséges az adott nyelvnek, az adott nyelvjáték szabályainak az ismerete. A tudós sajátjától idegen nyelvjátékok és szabályok pedig fordítás segítségével érthetők meg – ez a fordítás azonban nem teljesen problémamentes.

A következő részekben a Winch-i elméletet különböző aspektusokból kritizáló munkákat vizsgálom, amellet érvelve, hogy azok többsége nem kellőképp megalapozott vagy nem vezet a nyelvmegértő társadalomtudomány tarthatatlanságát jelentő következményekhez. Természetesen nem állítom, hogy Winch elmélete támadhatatlan lenne – Weber-interpretációjának kritikáját lásd pl. Erdélyi (1993) –, pusztán arra hívom fel a figyelmet, hogy az ellene felhozott vádak nem minden esetben állják meg helyüket.

3. 1. A fordítás problémája

Jürgen Habermas (1994) elemzi, hogy hogyan képzei el Winch a jelentéssel bíró viselkedés, a szabálykövetés megértését, majd említést tesz a mondatok és kijelentések által konstituált társadalmi viszonyokról szóló Winch-i tézistről is, melynek kapcsán kifejti, hogy „Winch csendben nagyon is radikálisan gondolkodik: a szociológiát speciális

nyelvelemzésben oldja fel. És nem leplezi az ebben rejlő idealizmust sem.”¹¹¹ A kérdés, hogy mennyiben idealista a nyelvmegértő társadalomtudomány – és hogy amennyiben az, úgy ennek milyen következményei vannak?

Habermas mellett Ernest Gellner (2003) is a winch-i tézisekben rejlő idealizmust kritizálja, amikor a nyelvmegértő társadalomtudomány koncepcióját mint „kollektív szolipszizmust” és „új idealizmust” említi.¹¹² Gellner szerint amennyiben a nyelvjátékokat saját belső logikájuk szerint szeretnénk megérteni, és a segítségükkel megvalósítható jelentéssel bíró viselkedéseket is ebben a kontextusban kívánjuk vizsgálni, úgy a társadalmi világot egymástól hermetikusan elzárt kultúrák agglomerátumaként képzeljük el, melyek képtelenek bármilyen kommunikációra a fogalmi kereteik rendkívüli zártsága miatt. Winch elképzelése tehát saját magát ítéli kudarcra, mivel olyasmit szeretne megvalósítani (a társadalmi jelenségek fogalmi szintű vizsgálatát), amit következetesen nem vihet végig idealizmusa miatt: „Winch fontossága abban áll, hogy megkísérli absztrakt modelljét összekapcsolni a valósággal; hibája pedig abban, hogy ennek során erőszakot tesz a valóságon, ahelyett, hogy modelljét korrigálná annak alapján.”¹¹³

Ez a vád különösen annak fényében tűnik súlyosnak, hogy Winch éppen a „valóságon erőszakot tevő” empirikus/kvantifikáló társadalomtudomány-koncepció ellen fogalmazta meg elméletét – ha tehát az idealizmus a valóság torzítását eredményezi, akkor Winch nem járt sikerrel. Jó okunk van azonban azt gondolni, hogy a Winch-nek tulajdonított idealizmus nem jár olyan végzetes következményekkel, amilyeneket bírálói annak tulajdonítanak, sőt, álláspontja valójában nem is idealista.

¹¹¹ Habermas (1994), 190. o.

¹¹² Gellner (2003), 66-68. o.

¹¹³ Gellner (2003), 68. o.

Wittgensteint magát is érték idealista vádak, így nem meglepő, hogy az ő vizsgálódásaira alapozó winch-iánus elképzeléseket is hasonló alapokon bírálják. Ezeket a vádakot David Bloor (1996) tárgyalja részletesen, és a „lingvisztikai idealizmust” a wittgensteini gondolatok szociológiai vonásaként írja le, olyasvalamiként, ami megtermékenyítőleg hathat a társadalomtudományokra. Ezen idealizmus lényegében akkor érhető tetten, mikor úgy beszélünk a nyelvről, mint ami maga teremti meg azon dolgokat, melyekre referál: „bizonyos esetekben nyelvünk grammatikája nem idomul tőle független »esszenciák« csoportjához: ezek [az esszenciák] ugyanis épphogy a grammatika által konstituálódnak.”¹¹⁴ Mikor jogokról, szabályokról, társadalmi viszonyokról stb. beszélünk, akkor tulajdonképp referálásunk révén rögzítjük ezek meglétét. Bloor nyomán idézzük az alábbi wittgensteini passzust:

„Miért nem tud a jobb kezem a balnak pénzt ajándékozni? – Jobb kezem képes a pénzt a balba átadni. Jobb kezem tud ajándékozási okiratot írni, a bal meg nyugtát. – De a további gyakorlati következmények már nem egy ajándékozás következményei volnának. Amikor a bal kéz a jobbtól elvette a pénzt stb., feltesszük a kérdést: »No, és hogyan tovább?« És ugyanezt lehetne kérdezni, ha valaki önmagának adott volna privát szómagyarázatot; úgy értem, ha maga elé mormolt egy szót, és közben egy érzetre irányította a figyelmét.”¹¹⁵

¹¹⁴ Bloor (1996), 356. o. A népi pszichológiai diskurzus természetét elemezve Demeter (2007) is amellett érvel, hogy a társadalmi és mentális jelenségekről szóló kijelentéseink - a fizikai világról tett állításainkkal szemben - maguk konstituálják tárgyukat. (Demeter, 2007, 24. o.).

¹¹⁵ Wittgenstein, i. m., 268. §

A példabeli tranzakciót nem lehetne ajándékozásként értelmezni, mivel a megfigyelhető mozzanatok mellett szükség van valami egyébre is ahhoz, hogy a pénz térbeli elmozdulásán kívül mást is megérthessünk. Ez a többlet pedig az ajándék fogalma és az ajándékozás szokásának intézménye, melyet azáltal hozunk létre, hogy ajándékozásként referálunk rá és morális tartalmat tulajdonítunk neki. Olyasvalamiről van szó, ami interszubjektív kontextusban nyeri értelmét – azt az értelmet, melyet fogalma és gyakorlata egyaránt meghatároz.

Hutchinson, Read és Sharrock (2008) szintén amellett érvelnek, hogy az idealizmus nem játszik szerepet Wittgenstein írásaiban, ő ugyanis igyekezett távol tartani magát mindennemű elmélettől, vizsgálódásai pedig nem kívántak túlmenni a nyelvhasználatból következő problémák területén – azaz Wittgenstein nem köteleződik el sem materialista, sem pedig idealista valóságfelfogás mellett.¹¹⁶ A wittgensteinánus társadalomtudomány ezért nem is lehet hasonlatos az empirikus módszereken alapuló magyarázati modellekkel dolgozó tudományfelfogásokhoz. Fő feladata a fogalmak közötti viszonyok tisztázása lesz, hiszen nem választható el élesen a filozófiától: „A tisztázó megjegyzések elsősorban a társadalmi cselekedetokről, intézményekről stb. tett, empirikusan megalapozott kijelentésekre [...] és arra vonatkoznak, hogy mit jelölnek ezek a kijelentéseink.”¹¹⁷ Ha a társadalomtudományra nem mint empirikus vállalkozásra tekintünk, hanem mint – Winch szavaival – „fattyú episztemológiára”, akkor ehhez annyit tehetünk még hozzá az idealizmus vádjának visszautasításaképp, hogy ez az episztemológia lényegét tekintve szociologizáló.

¹¹⁶ Hutchinson, Sharrock & Read (2008), 71-75. o.

¹¹⁷ U. o., 75. o.

A lingvisztikai idealizmus így voltaképpen „szociologizmus”, mely gyümölcsözőleg hathat a megértő társadalomtudományokra, mint ahogy hatott is.¹¹⁸ Winch ennek alapján dolgozhatta ki nyelvmegértő koncepcióját, melyben az életformák, mint a nyelvjátékok részét képező nyelv és praxis kifejeződési módjainak vizsgálata zajlik. Habermas hangsúlyozza e két tényező elválaszthatatlanságát („A társadalmi cselekvés nyelvanalitikai megközelítése csak akkor plauzibilis, ha a szimbólumok közötti belső kapcsolatok egyben cselekedetek közti kapcsolatokat is implicálnak.”),¹¹⁹ majd kritikával illeti Winch-et, amiért ő túlságosan nagy hangsúlyt fektet a fogalmak keletkezésének és használatának módjára, azaz a nyelvjáték nyelvi oldalára, míg a cselekvések vizsgálatára nem fordít kellő figyelmet:

„Winch analízise valamely jelentés azonosíthatóságának a kérdésén keresztül a kritériumok alkalmazásának problematikájához visz és a szabályok vezette viselkedés wittgensteini értelmezésébe torkollik. De a lingvisztikai szabályok érvényességének interszubjektivitásán nem vezet túl.”¹²⁰

Habermas tehát azt kifogásolja, hogy Winch nem veszi figyelembe a nyelvjátékok gyakorlati következményeit, azt a szerepet, amit azok a *tényleges* közösségek ténylegesen kommunikáló ágenseinek megértésében játszanak. Szerinte a winch-iánus

¹¹⁸ Pleasants (2000) szintén vizsgálja a lingvisztikai idealizmus kérdését, ám merőben más végkövetkeztetésre jut. Szerinte azáltal, hogy Habermas a nyelvet és valóságot dualisztikus viszonyban gondolja el, maga válik „vétkessé” az idealizmus „bűnében”: a metafizikailag különválasztott „nyelv”, mint idealista kategória, elválk a „valóságtól” – Winch elmélete viszont nem tesz ilyen radikális különbséget nyelv és valóság között: Pleasants (2000), 81. o.

¹¹⁹ Habermas (1994), 175. o.

¹²⁰ Habermas, i. m., 191. o.

analízis megáll a metafizikai szinten: a szabályok természetének részletes interpretációját nyújtja, de azok következményeit nem vonja le a hétköznapi kommunikatív cselekvések szintjén. Habermas úgy véli, hogy a szabálykövetés fogalma így aránytalan marad: hangsúlyai szinte teljes mértékben a nyelvi szabályok interszubjektivitásának teoretikus szintjére helyeződnek, míg az ezek által a szabályok által lehetővé tett empirikus gyakorlatok vizsgálata kiesik hatásköréből. Ahhoz azonban, hogy egy társadalomtudomány sikeres legyen, nem pusztán elméleti nézőpontból kell, hogy számot adjon az értelmezni kívánt empirikus jelenségekről – azokra a társadalmi gyakorlatokra is reflektálnia kell, melyek által a szabálykövető magatartás megvalósul.¹²¹

A szabálykövető magatartás Winch-i megértése valóban a nyelvfilozófia, a nyelvanalitika felől közelít a társadalmi viszonyok feltárásához, ám nyelv és praxis összefüggését ő maga is hangsúlyozza. A szabályok mondatokban való megfogalmazása kétségkívül a nyelvi oldalhoz tartozik, a szabálykövető magatartás, a szabályok alkalmazásakor (vagy az azoktól való eltéréskor) végrehajtott cselekvések megértése azonban már a praxis, a gyakorlat vizsgálata. Tételezzük fel, hogy egy számunkra ismeretlen közösséget vizsgálunk és azt tapasztaljuk, hogy ha két, ehhez a közösséghez tartozó férfi szembetalálkozik egymással, akkor kezükkel bizonyos, a saját fogalomkészletünkben megtalálható köszöntéshez felettébb hasonló mozdulatokat végeznek. Megadhatjuk az általuk követett szabályokat (nyelvi szinten), ám az, hogy interpretációnk végső soron helyes-e, a cselekvés gyakorlati aspektusából fog kiderülni. Lehet ugyanis, hogy valóban köszöntik egymást, de az is elképzelhető, hogy kisvártatva fegyvert ragadnak és harcolni kezdenek – mert ami számunkra a köszöntés

¹²¹ A teoretikus oldal túlságosan súlyos állításait bírálja Pettit (2000) is, aki szerint az individuális szintre vonatkozó winchi tézisek érvényesek ugyan, a társadalmisággal kapcsolatos elképzelések viszont kevés szerepet szánnak a magasabb szinten jelentkező problémák empirikus vizsgálatának.

nyelvjátékának szabályrendszere, az náluk a párbajra hívásé. A megértéshez mindkét oldal elengedhetetlen – és mikor Winch az eszmék bensőséges voltáról ír, ő maga is a cselekedetekben testet öltő, konvenciók által szabályozott viszonyokról beszél.

Habermas a megérteni kívánt nyelvjátékok természetének elemzése során felveti a grammatikai zártság és meghatározottság (a nyelvformákon belüli „tökéletes rend”) problémáját is. Ha elvetjük egy metanyelvjáték létrehozhatóságát és elfogadjuk, hogy a különböző életformákban különböző nyelvjátékok szabályaihoz igazodva cselekszenek az egyének, az azt jelentheti, hogy ezen nyelvjátékok belső logikája és egységessége miatt problematikussá válik szabályokat felismerni és cselekedeteket megérteni. Ehhez ugyanis meg kellene tanulni az aktuálisan vizsgált nyelvjáték szabályait, internalizálni kellene azokat a normákat, melyek a lehetséges cselekvések körét meghatározzák. A cselekvés tehát csak kontextusában ragadható meg, a kontextus megértéséhez pedig értenünk kellene a fogalmakat. „Ezek a grammatikák csak »belülről« tisztázhatók, azaz csakugyan ezeknek a grammatikáknak az alkalmazásában.”¹²² A nyelvmegértő társadalomtudós pedig tevékenysége során maga is egy nyelvjáték részese – a nyelvanalitikus nyelvjátéké. Ebből kifolyólag mindenképp fordításra lesz szüksége, ha meg akarja érteni a számára idegen életformákat – ugyanakkor nem áll rendelkezésére egységes szabályrendszer, általános „fordítási nyelv”, melyre támaszkodhatna. Habermas szerint Winch megértéskonceptiója viszont ezzel az igénnyel lép fel, és fel kell tételnie egy metanyelvjátékot, melyre az összes többi nyelvjáték logikája lefordítható. Ez a feltételezés implicite benne rejlik Winch olyan megállapításaiban, amelyekben a szabályszerűségek feltárásának előfeltételeként beszél az életforma képviselőinek

¹²² Habermas, i. m., 195. o.

nyelvről és annak megérthetőségéről – azaz annak saját nyelvjátékunkra való lefordításáról.

A fordítás problémája Winch más kritikusainál is felmerül, így például Roth Quine-ra támaszkodó olvasatában is. A kérdés tehát az, hogy mennyiben hivatkozhat Winch egy metanyelvjátékra a fordítás során – illetve mennyiben módosul a megértéskoncepció, ha feladjuk ennek igényét és másképp állunk a jelentések lefordításának problematikájához. Ha elfogadjuk, hogy egy társadalom tagjainak tudomásuk van a köztük fennálló viszonyokat kialakító szabályok csoportjairól, és cselekedeteik során ezekhez igazodnak, akkor megérthetjük őket, ha a bensővé tett és sok esetben reflektálatlan szabályrendszereket sikerül a saját nyelvünkre lefordítani olyan módon, hogy azok érthetők, plauzibilisek és használhatók legyenek – egyszóval *helyesen*. Winch-i értelemben elmondható, hogy a társadalom tagjai számára ezen szabályrendszerek rendelkeznek egy általános érvényű jelentéssel, amit a megértő társadalomtudós akkor tud csak pontosan elsajátítani, ha adekvát fordítást képes adni róluk.

Roth szerint ez a hozzáállás nem más, mint hit „univerzális jelentések vagy vitathatatlan logikai standardok feltételezett létezés[ében].”¹²³ A helyes fordítás ugyanis feltételez egy és csak egy jelentést, amely a megérteni kívánt társadalom tagjai által használt fogalmak szerves része, s melyre az érvényességi igénnyel fellépő fordításnak törekednie kell: „Ezek a szemantikai vagy logikai univerzálék számítanak mértékadónak, melyekhez a megértési kísérleteket viszonyítani kell. Ezt a nézőpontot nevezem »jelentésrealizmusnak«”.¹²⁴ A jelentésrealisták (így tehát Roth értelmezésében Winch is)

¹²³ Roth (1987), 131. o.

¹²⁴ U. o.

nézőpontja szerint a megértésnek a jelentés értelmében is adekvátnak kell lennie – a fordításnak azt a jelentést kell visszaadnia, amelyet a megérteni kívánt nyelvjátékban a fogalom hordoz (feltéve, hogy egy és csak egy ilyen adekvát jelentés létezhet).

Ezzel a megközelítéssel szemben viszont felmerül a probléma, hogy létezik-e egyáltalán ez a bizonyos egyetlen helyes fordítás. Roth – Quine alapján – a fordítások aluldetermináltsága mellett érvel, melynek segítségével cáfolható a jelentésrealisták felfogása. Amikor egy számunkra idegen nyelv fordítási útmutatóját kidolgozzuk, a jelentésrealizmus értelmében úgy volna szükséges ezt megtennünk, hogy azon jelentések fordításait adjuk meg, melyek az adott nyelv fogalmaihoz kapcsolódnak a nyelvet használók körében – s mely jelentések közösek és általános érvényűek (hiszen épp ez adja társadalmi jellegüket). A probléma azonban már a jelentés megragadásának szintjén fellép: mi a biztosítékunk arra, hogy – amennyiben létezik ilyen – *valóban* helyesen értettük meg a jelentést? A fordítás a megfigyelési mondatok szintjén veheti kezdetét: megfigyeljük, amint a nyelvhasználó bizonyos dolog láttán kiad valamilyen hangot. A dolgot saját nyelvünk szabályai alapján azonosítani tudjuk (a Quine-i példában a megfigyelt egy nyúlra mutat rá, miközben azt kiáltja: Gavagai!) – és hozzárendeljük az elhangzott mondatot, mint a dolog adott nyelven való megnevezését. Ekkor azonban egyáltalán nem lehetünk biztosak abban, hogy valóban arra gondolt-e a megfigyelt, amit mi a kijelentése értelmének tekintettünk, ugyanis referenciákat pusztán a viselkedésből nem lehetséges megállapítani (nem tudhatjuk, hogy valóban a nyúlra, vagy esetleg leválasztatlan nyúlrészek együttesére vonatkozott kijelentése).¹²⁵ Ha pedig már a megfigyelési mondatok fordításakor is ilyen nehézségekbe botlunk, akkor magasabb

¹²⁵ Quine (2002), 141. o.

szintű kijelentések és grammatikai szabályok értelmezésekor sem lehetünk biztosak abban, hogy sikerült rátalálnunk a helyes jelentésre.

Valószínűleg azért, mert – Quine és Roth nyomán – nincs is ilyen, egyedülként helyes jelentés és fordítás. Nem léteznek egyetemes standardok, melyek segítségével eldönthető lenne, hogy a jelentés szintjén mi számít adekvátnak és mi nem. (Ha mégis meg szeretnénk tudni, hogy *pontosan* mi játszódott le a megfigyelt fejében, azaz milyen jelentést rendelt a jelenséghez ő maga, úgy szubjektív értelmezést kapnánk, amennyiben sikerülne végrehajtani ezt a feladatot. A szubjektív mozzanat kiküszöbölése viszont Winch egyik fontos szempontja, hiszen ennek elfogadásával nagyon közel kerülnénk a weberi értelemmegértés kategóriáihoz, amelyeket Winch épp a szubjektumra fektetett túl nagy hangsúly miatt (is) bírált.) A jelentésrealizmus ellen felhozott érvek elfogadása viszont nem jár együtt azzal, hogy bármilyen fordítást lehetetlennek tartsunk – pusztán azt a feltevést veti el, hogy létezik egy kizárólagos fordítás. Az aluldetermináltság, a több lehetséges fordítás esetében pedig választanunk kell a felmerülő alternatívák közt, s végső soron azt fogjuk használni, amelyik adekvátnak bizonyul – noha nem a jelentés szintjén, hanem empirikusan. Roth javaslata tehát az egymás mellett létező fordítási útmutatók hipotéziseken alapuló tesztelése, melyek alapján kiderülhet, hogy melyik logikája felel meg leginkább a vizsgált valóságnak. Ez a megoldás – mint arra Roth maga is utal – lényeges hasonlóságot mutat Thomas Kuhn paradigmaváltás-elméletével: akárcsak a tudományoknak, a fordításoknak sincsen *egy* univerzális logikája. Az empirikusan adekvát fordítás logikája követi a megérteni kívánt nyelv használóinak logikáját, s az ő racionalitáskonceptiójukat.

A jelentéssel bíró viselkedések megértésére és interpretációjára vonatkozó winch-iánus téziseket azonban aligha lehet elutasítani a jelentésrealizmus vádjai alapján. Ahhoz, hogy meggyőző legyen, egy ilyen érvelésnek meg kellene tudni mutatnia, hogy Winch implicit módon az egyetlen helyes fordítás elvét sugallja, vagy explicite tagadja az alternatív interpretációk lehetőségét. Winch azonban semmi ilyesmit nem tesz: épp bizonyos szociológusok és antropológusok ezekhez hasonló állításait próbálja megcáfolni, amelyek univerzálisan érvényes értelmezések segítségével szeretnék megalapozni egy „tudományosabb” társadalomtudomány létét.

Azt azonban már Winch is kifejtette, hogy nem ítéletünk meg valamit univerzálisan racionálisnak vagy irracionálisnak – ehhez a megértendő nyelvjáték *szabályai szerinti* racionalitás fogalmára van szükségünk.¹²⁶ A jelentésrealizmus kritikája abban az esetben lehetne teljességgel helytálló, ha Winch maga *nem* érvelne épp a különféle nyelvjátékok különféle logikája mellett – ha azt feltételezné, hogy valóban léteznek egyetemes, minden életformára és nyelvjátékra kiterjedő logikai és racionalitás-standardok. Noha Winch valóban többször is a fordítás „helyességéről” beszél, a ténylegesen érvényben lévő szabályok helyes megértéséről, az számára mindig az adott nyelvjátékra és csak arra érvényes, valamint nem megfellebbezhetetlen érvényű. A fordítások aluldetermináltságának képviselői is valami egész hasonlókat állítanak: adott jelenség megértésekor nincs meghatározottan jó „fordítási kézikönyv”, nincs egyetlen meghatározott jelentés. Ezen tétel elfogadásával tehát nem szükséges elvetnünk Winch elgondolásait: a társadalmi jelenségek, a jelentéssel bíró viselkedések megérthetők szabálykövetésként. Ezt csak annyival egészítjük ki, hogy nem létezik egyetlen, általános

¹²⁶ Winch (1988), 95-101. o.

igazságigénnyel fellépő jelentésértelmezés, egy megértési *javaslat* tehát nem „jó” vagy „rossz”.

Így tehát a Roth-féle kritika részben összeegyeztethető a szabálykövető magatartás megértésével. A felvetés, mely szerint „minél inkább empirikusan adekvát egy megértési javaslat, annál hasznosabb lehet a további vizsgálódás szempontjából”, felhasználható arra, hogy a valóságtól teljesen elrugaszkodott interpretációkat távol tartsa a tudományos értelmezésektől. Az empirikus adekvátság másik előnye, melyet Winch maga is felhasznál későbbi írásaiban, hogy segítségével megelőzhetővé válnak a megérteni kívánt nyelvjátékokról szóló előzetes hiteink alapján alkotott ítéleteink.

Az *Understanding a Primitive Society* című cikkében Winch épp az általános logikai standardok alkalmazhatósága ellen emeli fel szavát. E cikkében Winch bírálja E. E. Evans-Pritchard az azande törzs mágikus rituáléiról szóló értekezését, a sajátunkétól idegen életformák logikai univerzálék szerinti értékelése ellen érvelve. Evans-Pritchard ugyanis azt találta, hogy az azande kultúrában központi szerepet játszik a boszorkányság fogalma, s a mágiával és megátkozással kapcsolatos kérdések megválaszolására az ún. „méregjósítás” módszerét veszik igénybe: egy baromfi megkapja a mérget (a *bengét*, ami nem teljesen azonos a mi mérleg-fogalmunkkal), majd halála vagy életben maradása jelenti az előzetesen meghatározott „igen”-t vagy „nem”-et. Ez a módszer számos ponton ellentmond a tudományos logikának – mármint annak a tudományos logikának, melynek alapján a nyugati civilizáció embere elfogad vagy elutasít bizonyos hipotéziseket. Winch azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyiben így gondoljuk, ugyanabba a hibába esünk, amelyért már Pareto nézeteit is bírálni lehetett: saját logikai standardjainkat próbáljuk kiterjeszteni olyan életformákra, melyek a miénktől teljesen eltérő

eszmerendszerrel rendelkeznek. Winch arra is rámutat, hogy a megértés során használhatunk ugyan analógiákat, az Evans-Pritchard által választott tudományos hipotézisek analógiája azonban különösen szerencsétlen választás: ha saját kultúránkhoz szeretnénk hasonlítani az azandék rituáléját, nem kellene elfelejtenünk, hogy ténylegesen egy rituáléről beszélünk, nem pedig tudományos eredményről. Mivel az azandék természetfeletti erőkkel konzultálnak ily módon, adekvátabb volna ezt a keresztény imádkozáshoz hasonlítani, melynek segítségével a nyugati társadalmak tagjai érintkeznek a transzcendenssel.

Bármilyen analógiát is válasszunk azonban, Winch hangsúlyozza, hogy nem lenne szabad szem elől téveszteni, hogy végső soron *megérteni* és nem *értékelni* kívánjuk ezen életformákat. A megértés pedig hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a vizsgált idegen kultúra és saját életformánk közötti különbségek felszínre hozása révén *tanuljunk valami újat* saját létmódunkról is – az idegenek megértése tehát akár önmagunk *jobb* megértéséhez is vezethet.

„Idegen kultúrák tanulmányozásakor nem pusztán azt tanulhatjuk meg, hogy hogyan lehet másféleképp csinálni bizonyos dolgokat, más technikákat alkalmazni. Ennél sokkal fontosabb, hogy megismerhetjük másféle módjait annak, hogy hogyan adható értelem az emberi életnek.”¹²⁷

Ezt pedig nem akkor értjük meg, ha saját logikánkat próbáljuk rákényszeríteni ezen idegen kultúrákra, hanem ha megkíséreljük (kiegészítve immár a jelentésrealizmus kiküszöbölésével) empirikusan adekvát fordítását adni annak, amit tapasztaltunk.

¹²⁷ Winch (1977), 106. o.

Az azonban korántsem egyértelmű, hogy mi számít a fordítás szempontjából empirikusan adekvátnak. Amennyiben ugyanis a fordítások aluldetermináltságának Quine-i tézise a megfigyelési mondatok esetében is érvényesül, nem lehetünk biztosak benne, hogy ugyanazon empirikus tartalmak jelennek meg a lefordítani kívánt nyelvjáték mondataiban, mint amelyek a fordító sajátjában. Ez a szélsőséges indeterminizmus a nyelvjátékok saját fogalmiságukkal együtt történő megértésének tézisével kiegészítve a társadalomtudományos kutatások nagy részét (főként az antropológia és a történeti szociológia területén) lehetetlenné tenné. Így ugyanis ahhoz, hogy bármilyen idegen nyelvjáték fogalmairól képet alkothassunk, számunkra is értelmezhető formára kell azt hoznunk (le kell őket fordítanunk), lefordítani viszont csak akkor tudjuk őket, ha helyesen ragadtuk meg értelmüket a vizsgált nyelvjáték fogalmi keretében.¹²⁸ Az ellentmondást akkor sem tudjuk feloldani, ha fordításainkat hipotéziseknek tekintjük, melyeket a későbbi kutatómunka során a további megfigyelések segítségével tervezünk verifikálni vagy falszifikálni. Hollis (1977a) alapján így hasonlóan bonyolult helyzetbe kerülünk, ugyanis minden további megfigyelést csak a már kidolgozott fordítási séma segítségével tudunk egyáltalán értelmezni, így azok alkalmatlanná válnak arra, hogy az eredeti megfigyelési mondatok segítségével tett hipotéziseket megerősítsék vagy cáfolják. Azzal azonban, hogy fordítási javaslatként kezeljük a lehetséges megértési koncepciókat, nem hipotéziseket gyártunk, hanem előfeltevéseinkre támaszkodva kívánunk minél koherensebb képet alkotni a megérteni kívánt jelenségekről. Taylor (1996) megfogalmazásával élve: megpróbáljuk érthetővé tenni azt, ami első pillantásra

¹²⁸ Ld. erről Hollis (1977a), 214-217. o.

idegennek tűnik, reflektálttá téve azt a bizonytalanságot, ami szükségszerű velejárója annak, hogy fogalmi természetű jelenségekkel van dolgunk.¹²⁹

Ha elfogadjuk az empirikus adekvátságra törekvő fordítás programját (és elhagyjuk a jelentésrealizmust), úgy azt sem mondhatjuk többé, hogy „Winch szeme előtt Dilthey lingvisztikai variánsa lebeg”.¹³⁰ A szabálymegértés a fordítások segítségével végbemehet anélkül, hogy feladnánk saját nyelvmegértő nyelvjátékunkat és átvinnénk a megérteni kívántat. Habermas további, metanyelvre vonatkozó kritikája is új nézőpontból szemlélhető:

„Winch csak egyetlenegy esetben kerülhetné meg a nyelvelemzés és az általa speciális nyelvelemzésként megalapozni kívánt megértő szociológia hermeneutikus önreflexióját: ha olyan metanyelvet találna ki az elmélethez, amelyre tetszőleges köznyelvek grammatikája lefordítható. Ebben az esetben ugyanis az adott primer nyelv lefordítása az elemző nyelvére, valamint az elemzett nyelvek egymásba fordítása formalizálható lenne és általános transzformációs szabályok szerint mehetne végbe, áttörve azt a cirkulust, amelybe a köznyelv mint végső metanyelv reflexivitása miatt bonyolódunk. A nyelvelemzés nem kötődne többé a nyelvjátékok praxisához; teoretikus beállítódásban a szociológia számára is gyümölcsözővé lehetne tenni, anélkül hogy szükség volna hermeneutikára.”¹³¹

¹²⁹ Taylor (1996), 183. o.

¹³⁰ Habermas (1994), 198. o.

¹³¹ Habermas, i. m., 200. o.

Ezen metanyelvi fordításra voltaképp akkor lenne szükségünk, ha elfogadnánk az egyetlen helyes fordítás elvét, melyet viszont a jelentésrealizmus fenti bírálata kapcsán elvetettünk. Winch elmélete viszont az aluldeterminált fordítások és az empirikus adekvátságra való törekvés szempontjainak beemelésével korrigálva is életképes marad: a jelentéssel bíró viselkedés megértésekor igyekszünk egyfajta fordítás segítségével megérteni a nyelvjátékokat és cselekedeteket – az univerzális helyességre való igény megjelenése nélkül.

Berel Dov Lerner (2002) szintén az idegen kultúrák megértése kapcsán marasztalja el Winch-et: szerinte az azandék primitív társadalmában központi szerepet játszó mágia értelmezésekor Winch azt igyekszik megmutatni, hogy a mágikus rítusok pusztán szimbolikus jelentőséggel bírnak, s ennek kapcsán tesz javaslatot a keresztény imádság analógiájának használatára. Arról azonban nem ad számot a Winch-i interpretáció, hogy az azandék rítusai Evans-Pritchard leírásában *ténylegesen* instrumentális cselekvésként szerepelnek – a szertartások *célja* a fizikai jelenségek befolyásolása, nem pedig a transzcendenssel történő kapcsolattartás. Winch pedig azért nem hajlandó ezt elfogadni, mert „instrumentális monista”, az azandék instrumentalitása viszont nem egyeztethető össze a nyugati civilizációéval (amely Winch számára „az” instrumentalitást jelenti).¹³² Winch azonban nem azért marasztalja el Evans-Pritchardot, mert az antropológus helytelen leírását nyújtotta az azandék kultúrájának, hanem pusztán abban találja vétkesnek, hogy saját civilizációjának racionalitás-koncepcióját próbálta ráerőltetni az azandékra. Evans-Pritchard a nyugati tudományosság kritériumait hiányolta egy idegen kultúra gyakorlataiban – Lerner rituálékról adott interpretációja pedig épp ugyanebbe a hibába esik, mikor instrumentális cselekvésként jellemzi azokat anélkül,

¹³² Lerner (2002), 92. o.

hogyan tisztázná, mennyiben hasonlít vagy tér el a *mi* instrumentalitás-fogalmunk az *ő* gyakorlataiktól. Lyas (1999) helyesen mutat rá, hogy bárminek is tekintsék az azandék a boszorkányságot (szórakozási formának, istenekkel történő kommunikációnak vagy akár tudománynak) annak megértése nem történhet a nyugati racionalitás alapállásából – ez a Winch-iánus megértő társadalomtudomány egyik legfontosabb tétele. Winch az egyetemes logika és univerzális racionalitás koncepciója *ellen* próbált érvelni, mondanivalójával pedig aligha férne össze, ha az instrumentális racionalitást (a nyugati társadalmak instrumentális racionalitását) tartaná mégis egyedül elfogadhatónak. A fentebb elemzett aluldeterminált fordítások elfogadásával azonban ez a probléma is megoldódni látszik: Winch nem gondolta, hogy egyetlen, általános racionalitás alapján próbálhatnánk adekvát fordítást adni, a Roth-i megjegyzésekkel kiegészítve pedig azt mondhatjuk, hogy ne beszéljünk *egyetlen* adekvát fordításról – Lerner esetében sem, aki voltaképp az instrumentális pluralizmus elvének szellemében megpróbálja azt felmutatni.

3. 2. Empirikus módszerek

Karl-Otto Apel szintén több ponton is kritikával illette Winch megértéskoncepcióját, noha eltérő kiindulópontból: ő a lingvisztikai hermeneutika megalapozását vélte meglátni a Winch-i elméletben, s bírálta Winch-et anti-empirista hozzáállása miatt. Szerinte a különböző statisztikákon alapuló megállapítások beépítése a történettudományos vizsgálatokba még nem jelenti a természettudományos metodológia gyarmatosítását – hanem pusztán a megértést, az önértelmezést segíti elő. „Ezért számomra ezek a »magyarázati« módszerek [...] nem jelzik a szellemtudományos

megértésnek a természettudományos módszerekkel való fölváltását. Ebben sokkal inkább az emberi viselkedés motivációinak objektivációját látom”.¹³³ Apel szerint ugyanis olyan motiváció-megértés válik lehetővé a segítségükkel, melyekre az önértelmezés még nem lehetne képes. Az Apel által felhozott hasonlat viszont némiképp problematikus: „...a szociológus [...] az emberi viselkedés fölött statisztikai kalkulációkkal próbál uralkodni (éppúgy, mint a fizikus a gázmolekulák viselkedésének leírásakor).”¹³⁴ A gázmolekulák és egyéb természeti jelenségek viselkedésének leírásakor azonban rendelkezésünkre állnak bizonyos törvényszerűségek, melyekre számíthatunk prognózisunk során – ezzel ellentétben a társadalom tagjainak viselkedése már *megértett* viselkedés, melyet előfordulhat, hogy tévesen azonosítunk valamilyen szabály követéseként (mint arról fentebb már említést tettünk) és így bármekkora mennyiségű adatot felmutathatunk saját elméletünk alátámasztására, az eleve félreértett viselkedést illetően ez lényegtelen. Ha az indiánok esőtáncát szórakozási formaként értem meg, majd megfigyeléseket végzek az elvégzett mozdulatokról, azok rendszerességéről és koreográfiájáról, adataimból statisztikát készítek és azok alapján oksági magyarázatot adok a mozgás, mint szórakozási forma megjelenésére vonatkozóan, úgy semmivel nem jutok közelebb ahhoz, hogy az eredetileg hibásan megértett cselekvésre vonatkozó információimat korrigáljam.

Amikor Winch a szellemtudományokban alkalmazandó oksági magyarázatok alátámasztására segítségül hívott statisztikai táblázatok ellen emeli fel hangját, erre az alapvető különbségre utal – az emberi viselkedés, szemben a természeti dolgok viselkedésével, jelentéstelített. Elképzelhető természetesen, hogy helyesen értjük meg a

¹³³ Apel (1995), 924. o.

¹³⁴ U. o.

vizsgált viselkedést – Winch szerint azonban az ezen megértésen alapuló prognózisok így is félrevezetőek lehetnek:

„Még akkor sem vagyunk képesek arra, hogy egy történeti tendencia lefolyását előre jelezzük, ha adott a kiinduló feltételek egy sajátos csoportja, mert a tendencia folytatódása vagy megszakadása emberi döntésektől függ, melyek *per definitionem* előrejelezhetetlenek – ha nem így volna, nem is nevezhetnénk őket döntéseknek.”¹³⁵

Amikor Apel az empirikus módszerek alkalmazhatósága mellett érvel, azt abból a célból teszi, hogy azok segítségével az önértelmezés és ezáltal a hermeneutikai beszélgetésbe való bekapcsolódás végbemehessen a megértő társadalomtudomány segítségével. Ez a nyelvanalitikus hermeneutika egy aktív, összehasonlító jellegű szellemtudományos koncepció módszertani megalapozása lehet – szemben Winch Wittgensteinen alapuló filozófiai elkötelezettségével, melynek értelmében a nyelvélemzés „mindent úgy hagy, ahogy van”.¹³⁶ Apel ezért azt javasolja, hogy a nyelvjátékok megismerése és leíró jellemzése után a nyelvfilozófiai hermeneutika ne tekintse feladatát befejezettnek:

„Mint véges emberek, [...] Wittgensteinnal együtt arra kényszerülünk, hogy a tovább már nem megalapozható életformák létét (a maguk föloldhatatlan különbözőségében) a megértés formáiként elfogadjuk. Ebből azonban

¹³⁵ Winch (1988), 93. o.

¹³⁶ Wittgenstein (1998), 124. §

véleményem szerint nem következik, hogy a filozófiának teljesen le kellene mondania arról, hogy a különböző megismerési formákat (pl. a különböző vallásokat vagy a mítoszt, a vallást, a tudományt és a filozófiát) a maguk tartalmi megismerés-teljesítményei szerint kritikailag összevesse és a konkrét történeti beszélgetésben álló emberiség közös megismerési törekvésére vonatkoztassa.”¹³⁷

Amennyiben nem így tesz, úgy a filozófia a különböző nyelvjátékokat monadisztikus formában tudja csak analizálni, s – Apel szerint szükségtelenül – relativizmusra kényszerül. A monadizmus ebben a felfogásban azt jelentené, hogy minden nyelvjáték önmagában zárt rendszer, mely nem képes megérteni a hatáskörén kívül eső valóságot és saját belső logikáját univerzálisan érvényesnek tekinti.

Ezzel szemben Winch a nyelvjátékokon (vagy, Apel alapján, a „megismerési formákon”) belüli logikáról tett megállapításai ennek ellenkezőjét vallják: a különböző nyelvjátékok nem tartalmazhatják a valóság megértéséhez vezető egyedüli lehetséges utat, nem léphetnek fel az univerzálisan alkalmazható logika igényével – „mert ha belátjuk, hogy az intelligibilitásnak számos és sokféle formája van, arra is ráébredünk, hogy a valóságnak nincs kulcsa.”¹³⁸ A tudomány, a vallás, a filozófia nyelvjátékának racionalitása és logikája nem alkalmazható egymásra vonatkoztatva: tudományos logika alapján nem ítéltethetjük meg a vallását, sem pedig fordítva. Egyik nyelvjáték racionalitáskonceptiójából sem tudunk bírálatot mondani arról, hogy egy másik életformán belüli cselekvés logikus-e avagy sem – a saját nézőpontunk alapján nem-

¹³⁷ Apel (1995), 921-922. o.

¹³⁸ Winch (1988), 100. o.

logikusnak kell tekintenünk azt, mivel ennek eldöntésére csak a megérteni kívánt életforma racionalitás-felfogásának szabályai között lehetnénk képesek.

Apel szerint Winch a nyelvi szabályrendszerek elemzése révén tartja csak megérthetőnek a jelentéssel bíró viselkedéseket, a cselekvés oldalával és a kettő közötti lehetséges ellentmondásokkal pedig keveset törődik:

„Bár Winch-nek igaza van a behavioristákkal szemben, amikor azt mondja, hogy egy középkori szerzetes viselkedését nem lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe azokat a játékszabályokat, amelyek vallásos képzeiteiből következnek, [...] de vajon ezzel már igazoltuk volna, hogy a szerzetes viselkedése maradéktalanul megérthető a vallásos életforma »intézményes fikcióiból« kiindulva?»¹³⁹

Ha a szabálykövető viselkedés megértése a célunk, akkor természetesen nem érthetünk meg cselekvéseket pusztán a nyelvjáték szabályainak megismerése alapján, azok mindennemű gyakorlati következményeinek figyelembe vétele nélkül. Winch azonban nem is kötelezi el magát e mellett, hiszen maga is többször hangsúlyozza nyelv és praxis egységét a jelentéssel bíró viselkedés vonatkozásában. A megérthető mozzanatok közül azonban a szabálykövetésre helyezi a nagyobb hangsúlyt, mivel ez biztosítja a gyakorlatban megvalósuló cselekvések értelmezhetőségét – a szabálykövetés vagy az attól való eltérés kategóriáiban beszélhetünk egyáltalán cselekvésről.

Apel tehát a hermeneutikai megértés nyelvanalitikus megalapozásával szeretné közelíteni az analitikus filozófiát a megértő szellemtudományokhoz, és szerinte ez Winch

¹³⁹ Apel (1995), 924. o.

nézeteinek kiegészítésével (a nyelvjátékok kritikai összehasonlításával ill. bizonyos empirikus vizsgálati módszereket segítségül hívva) lehet megvalósítható. Ilyen feladatok megoldására azonban Winch elmélete nem vállalkozott: nem akart sem aktivista, sem pedig empirikus-összehasonlító elméletként feltűnni – az apeli hermeneutikai megközelítés viszont, úgy tűnik, épp ezen megfontolások hiányát kéri rajta számon.

3. 3. Társadalomkritika

Winch és a kritikai társadalomelmélet közelítési kísérletei Nigel Pleasants és Stephen Kemp írásai. Pleasants (2000) felvetése szerint a kritikai társadalomelmélet és Winch megértő társadalomtudománya között egyáltalán nincs olyan mértékű különbség, mint amelyet sokan feltételeznek:

„Egy *kritikai* társadalomelmélet eszméje lényegében a következő: a társadalom olyan elméleti leírása, melyben az egyének aktív, tudatos, értelmező és jelentéshordozó ágensekként szerepelnek – ami nagyjából ugyanaz a kép, mint amelyet Winch festett le a társadalomtudomány eszméjének leírásakor.”¹⁴⁰

Pleasants szerint Winch és kritikusi (Habermas és Giddens) voltaképp ugyanazt teszik: megpróbálják a társadalmi jelenségek általános természetét elemezni, csak épp eltérő fogalmakra helyezik a hangsúlyt (Winch a szabálykövetésre, Habermas a szubjektív cselekvésre, Giddens a struktúrákra). Pleasants a relativizmus vádja alól is felmenti

¹⁴⁰ Pleasants (2000b), 85. o.

Winch-et, sőt, kifejezetten esszencialista megnyilvánulásnak tartja a cselekvés, mint szabálykövető magatartás fogalmát. Amennyiben a koncepció fő fogalmainak univerzális jellegét értjük ezen az esszencializmuson, úgy Pleasants-nek kétségkívül igaza van: valóban *minden* cselekvés megérthető szabálykövetésként. Azonban a Winch-et relativizmussal megvádolók általában nem ebből az irányból közelítenek (mint azt Pleasants másutt [ld. Pleasants 2000a] maga is elismeri) – az ilyen bírálatok (mint fentebb Apelnél is láthattuk) elsősorban a különböző életformák racionalitása és logikája közötti átjárhatatlanság kapcsán támadják a Winch-i elméletet.

A Pleasants által bemutatott társadalomkritikai vonás Wittgenstein „áttekinthető ábrázolás”-fogalmából indul ki: „Az áttekinthető ábrázolás közvetítésével jön létre a megértés, amely éppen azt jelenti, hogy »látjuk az összefüggéseket«.”¹⁴¹ Amennyiben pedig áttekinthetően ábrázoljuk a megérteni kívánt társadalmi jelenségeket, úgy nem rejthetjük el az azokban lévő visszasságokat sem:

„Amikor a leírandó jelenségek morális és politikai értékekkel telített társadalmi és kulturális gyakorlatok, összetett problémával kerülünk szembe – s számítani lehet rá, hogy leírásaink elkerülhetetlenül vitathatók lesznek. Habár Wittgenstein nem tér ki külön ilyesféle problémákra, azt sem mondja (és nem is mondhatja), hogy azokat ne lehetne vagy nem kellene tárgyalni.”¹⁴²

¹⁴¹ Wittgenstein (1998), 122. §

¹⁴² Pleasants (2000a), 294. o.

Pleasants szerint a társadalomkritikának tehát *leírónak* kell lennie, szemben a Habermas és Giddens által javasolt *metafizikai* gyökerű elméletekkel. Ezek az elméletek olyan kategóriák segítségével vizsgálják a társadalmi jelenségeket, melyek a pusztán leírás során nem felismerhetők, ám mégis meghatározó szerepet játszanak azok konstituálódásában (erre példa Habermas rendszere és életvilága vagy Giddens struktúrái). Winch ezzel szemben nagyrészt deskriptív, noha nála is találni metafizikai mozzanatot: a cselekvések szabálykövetésen alapuló voltának egyetemessége ilyen – Pleasants szerint pedig a leíró kritikai elmélet az efféle esszencializmustól is mentes kell legyen. Pleasants egyetért a Winch által az *Understanding*ben kifejtett bírálattal: idegen kultúrák szokásait és rituáléit a nyugati civilizáció rendelkezésére álló tudományos ismeretek alapján illogikusnak bélyegezni etnocentrista tévedés. Azonban Winch javasolt analógiája már helytelennek tűnik számára, mivel a keresztény ima napjaink nyugati társadalmában jóval kisebb szerepet játszik, mint a boszorkányság az azandéknál. Pleasants ezért azt javasolja, hogy célravezetőbb lenne „gyakorlatok és hitek egy olyan rendszerét keresni, amely épp olyan meghatározó jelentőségű a nyugati társadalmakban, mint amilyen a mágia és a boszorkányság az azande kultúrában”¹⁴³ – ez pedig nem más, mint a pénzgazdálkodás, az árutermelés és cserekereskedelem rendszere.

Ebből pedig valóban kidolgozható egyfajta társadalomkritika, csak éppen nem Winch társadalomkritikája, hanem Pleasants-é, aki az analógia kidolgozása során marxista fogalmak segítségével írja le az árutermelésben és pénzgazdálkodásban rejlő elnyomó mozzanatot – összehasonlítva azt az azandék méregjósolásához szükséges *benge*

¹⁴³ U. o., 303. o.

birtoklásával.¹⁴⁴ Az „áttekinthető ábrázolás” tehát kétféle kritikára ad lehetőséget: egyrészt az idegen kultúrák vizsgálata során kritikai jellemzést adhatunk saját életformánkról, másrészt pedig a deskriptív módszer segítségével felszínre hozhatunk olyan ellentmondásokat, melyek fogalmainkban eleve benne rejlettek; melyekre bárki rájöhet, ha tüzetesebben megvizsgálja azokat. „Ezen leírások célja – a magyarázó elméletekkel szemben – nem az, hogy valami újat tanítsanak nekünk, hanem hogy »emlékeztessenek minket« arra, amit már egyébként is tudunk és teszünk mindennapi cselekvéseink során.”¹⁴⁵ A Winch-i elmélet két javasolt kritikai implikációjával kapcsolatban azonban élhetünk bizonyos ellenvetésekkel.

Pleasants amellet érvel, hogy Winch elméletében implicit társadalomkritikai vonásokat is felfedezhetünk, amennyiben az eddigi kritikai megjegyzéseket „megfordítjuk” és nem azokra a nyelvjátékokra vonatkoztatjuk, melyeket a társadalomtudós lefordítani kénytelen, hanem arra, amelynek résztvevőjeként megfigyelését végzi. Erre példaként az *Understanding a Primitive Society* azon megfontolásai hozhatók fel, melyekben Winch az azande kultúra számunkra logikátlannak (értelmezhetetlennek) tűnő jellegzetességeit a saját (kapitalista) társadalmi berendezkedésünk és gondolkodásmódunk korlátaival magyarázza. „A primitív életformák értelmével kapcsolatos értetlenségünk a saját életünk értelmetlenségének folyománya.”¹⁴⁶ Ennek az „értelmetlenségnek” folyománya többek között az is, hogy a termékek előállítását csak a fogyasztás fogalma szempontjából tudjuk értelmezni, sőt,

¹⁴⁴ A *benge* igen nehezen beszerezhető szer, mellyel a társadalom legfelső rétegei rendelkeznek, s így az kiválóan alkalmas lehet egy elnyomó társadalmi rendszer létrehozására: az alacsonyabb rétegek ki vannak szolgáltatva az elitnek, mivel bárkit megvádolhatnak boszorkánysággal – a vád jogos/jogtalan voltának eldöntéséhez pedig méregjósítás szükséges. Pleasants rámutat, hogy az azande társadalmi elit tagjait (a *benge* birtokosait) nem is érte még boszorkány-vád.

¹⁴⁵ Pleasants (2000a), 307. o.

¹⁴⁶ Winch (1977), 106. o.

Winch egészen odáig megy, hogy mindezt az ipari társadalmakban megfigyelhető elidegenedés számlájára írja.

Ezt a gondolatot részletesebben azonban már nem fejti ki, s a gondolatmenet maga is pusztán illusztrálni hivatott azt a hibát, melybe a nyugati társadalmak tudósai sokszor beleesnek (a racionalitás univerzalisztikus felfogását). A pár bekezdés, melyben Winch valóban a saját kultúránk és civilizációnk jobb megértéséről beszél (ami fényt vethet bizonyos igazságtalanságokra, melyeket mindennapi életünk során tapasztalunk), inkább arról szól, hogy milyen hasznos implikációi lehetnek a helyesen végzett antropológusi tevékenységnek. Ez azonban nem tekinthető kimerítő társadalomkritikának, hanem pusztán reflexió arra, hogy milyen következményekkel járhat egy adott életforma (esetünkben a kapitalizmus) részeseként idegen kultúrákat tanulmányozni. Amennyiben Winch a nyugati civilizáció egészét akarná kritizálni, ennél jóval részletesebben kellene elemeznie a kapitalista rendszer visszaosságait – ám ilyesmire nem vállalkozik. A nyugati gondolkodásmódot elmarasztaló megjegyzései nem egyebek, mint utalások a társadalmi forma gondolkodásunkat befolyásoló jellegére – és noha az „életünk értelmetlenségének” megemlézése kritikai megjegyzésnek is tűnhet, Winch nem ezt vizsgálja. Nem kívánja felsorolni a nyugati civilizáció lehetséges hibáit, nem tesz javaslatot azok korrigálására – nem fogalmaz meg kritikai programot. Pleasants mégis *kritikai* társadalomelméletként szeretné kezelni Winch koncepcióját, s erre a fentebb idézett definíciója segítségével módja is nyílik. Ha viszont pusztán attól válik egy társadalomelmélet kritikai elméletté, hogy a társadalomban cselekvő aktorokat értelmező, aktív ágensekként veszi számításba, úgy könnyen kritikaiként tekinthetünk *minden* társadalomelméletre, amely nem pusztán a

fizikai-biológiai törvények által meghatározott, azoknak (és semmi másnak) engedelmeskedő individuumokat posztulál.

Pleasants-nek azonban jó oka van ehhez a megoldáshoz folyamodni, ha mindenképp centrális pozíciót szán Winch elméletében a társadalomkritikának: a direkt kritika egyéb megközelítései ugyanis nehezen működhetnek a wittgensteiniánus fogalmi keretben. A szabálykövetés megértésén alapuló társadalomtudomány már legfőbb fogalmának természete miatt sem könnyedén egyeztethető össze a fennálló társadalmi rend kritikai szemléletével. Ha a nyelvjátékok szabályai és fogalmaink interszubjektíve konstituálódnak és megegyezésen alapulnak, akkor valóban nehéz olyan kritikai észrevételeket tenni, melyek úgymond „kívülről” támadnák a fennálló társadalmi valóságot. Ez esetben ugyanis a számunkra adott valóságot vetnénk össze a fogalmainkkal, és mutatnánk fel közöttük ellentmondásokat – csakhogy „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk”.¹⁴⁷ Ezért javasolhatja Pleasants, hogy ne külső, metafizikai alapokon nyugvó kritikai megjegyzéseket fogalmazzunk meg, hanem szorítkozzunk a Wittgenstein által javasolt leírás, az „áttekinthető ábrázolás” alkalmazására. Az árutermelés és a pénz fogalmának vizsgálatakor ezt is teszi Pleasants, s arra jut, hogy a mélyebb összefüggéseket bemutató leírás megmutathatja a pénz és a tulajdon negatív oldalát, a *kizárólagosságot*. Ha valakinek valami a tulajdonában van, akkor más abban a pillanatban azzal már nem rendelkezhet – valaki pénze valaki más „pénz-hiánya”. Pleasants a következő szemléletes példával kívánja alátámasztani álláspontját:

¹⁴⁷ Winch (1988), 35. o. A későbbiekben visszatérünk ehhez a megállapításhoz, pontosabban annak folytatásához.

„[E]gy profi futballista egymillió fontot keres évente. Ha egyetértünk Marx-szal (és Arisztotelésszel) abban, hogy van valami abszurd az »X mennyiségű csizma egyenértékű Y mennyiségű ágyneművel« kijelentésben, akkor mennyivel abszurdabb egy olyan egyenlőség kimondása, hogy »egy futballista éves teljesítménye egyenértékű 20 házzal«? [...] Bizonyára közfelháborodást váltana ki, ha a futballisták minden évben erőszakkal kilakoltatnának 20 családot, hogy megkapják fizetésüket. Ez azonban a pénzrendszer közvetítésével mégis megtörténik, méghozzá úgy, hogy az egyesek nyeresége és mások vesztesége közötti belső kapcsolatok sem az áldozatok sem pedig a haszonélvezők számára nem válnak láthatóvá.»¹⁴⁸

A deskriptív kritika viszont lehetővé teszi számunkra, hogy kimutassuk a pénzrendszer ezen negatív vonását – méghozzá anélkül, hogy új információkat közölnénk a társadalom tagjaival. De vajon valóban nem közlünk? Ennek a kérdésnek és a belső kritika koncepciójának bírálatát nyújtja Stephen Kemp, akinek saját kritikai javaslatával a későbbiekben részletesen foglalkozunk. Kemp rámutat, hogy a társadalom tagjainak valóban tudomásuk kell legyen arról, hogy amennyiben valami az ő (kizárólagos) tulajdonukat képezi, úgy ugyanazon dolog nem képezheti másokét – enélkül a tudás nélkül nehezen is működhetne egy kapitalista társadalmi rendszer. Ez a társadalmi rend azonban – ahogyan Pleasants maga is fogalmaz – „fetisizálja” a pénz fogalmát: túlhangsúlyozza annak pozitív vonásait, miközben elhallgatja, elrejtje előlünk a negatívumokat. „Ha azonban így áll a helyzet, akkor az ezen [negatív] hatásokat felfedő kritika minden bizonnyal közöl valami újat, valami olyasmit, ami az aktorok számára

¹⁴⁸ Pleasants (2000a), 306. o.

eleddig ismeretlen volt – nem pedig pusztán emlékezteti őket arra, amit egyébként is tudnak.”¹⁴⁹ Az új információ megjelenésekor viszont a kritika megszűnik „belsőnek” lenni, hiszen túlmutat azon az alaptézisen, hogy a szabálykövető magatartás természete előfeltételezi azon tényezők pontos ismeretét, melyeket az aktoroknak követniük kell ahhoz, hogy egyáltalán megítélhetők lehessenek a szabálykövetés dimenziójában.

Kemp ezen ellenvetése viszont feltételez valami olyasmit, amit Winch nem tartott szükségszerűen igaznak: azt, hogy *mindenki mindenkor* tisztában kell legyen a használt fogalmak *minden* aspektusával ahhoz, hogy szabálykövetésről beszéljünk. Ezen problémával kapcsolatban hasznos lehet, ha megnézzük, mint mond Winch a Weber által használt „externalizáció” (mindennapos, ismert jelenségek külső ismertetőjegyeikkel történő körülírása – pl. a pénz mint fémérme, amelyet meghatározott szituációban másvalakinek átadva különféle egyéb dolgokat kapunk cserébe) alkalmazhatóságáról:

„Nem tagadom, hogy némelykor hasznunkra lehetnek afféle fortélyok, mint amilyen Weber »externalizáció«-ja [...]. Szolgálhatnak pl. arra, hogy ráirányítsák az olvasó figyelmét azokra a vonásokra, amelyek oly nyilvánvalóak és ismertek, hogy egyébként észre sem venné őket, ami rokonítható Wittgenstein kedvelt példájával, a képzeletbeli külföldi szerepeltetésével.”¹⁵⁰

A leírás tehát Winch szerint ráébreszthet olyan dolgokra, amelyek a leírni kívánt életformák részei, noha *egyébként észre sem vennénk őket*. A Winch-i elmélet azonban ezt

¹⁴⁹ Kemp (2003), 69. o.

¹⁵⁰ Winch (1988), 112. o.

nem társadalomkritikaként fogja fel, hanem a megértést elősegítő, megalapozottabb reflexiót lehetővé tevő gyakorlatként. Ha Pleasants fentebb ismertetett definíciójához térünk vissza, akkor persze ez is – mint minden egyéb, döntéshozó individuumokat feltételező leírás – társadalomkritikai töltetet nyerhet. Csakhogy az „áttekinthető ábrázolás” mellett érvelő cikkében Pleasants másképp is definiálja a kritikai társadalomelméletet: „Egy »kritikai« elmélet célja *nyilvánvalóan* az, hogy másokat meggyőzzünk arról, hogy a társadalmi valóság bizonyos aspektusai racionalitás, igazságosság vagy moralitás szempontjából fogyatékosak.”¹⁵¹

Ez esetben viszont a Winch-i koncepció már nem egyeztethető össze egykönnyen a társadalomkritikával – Winch kétségkívül szeretné meggyőzni olvasóit, csak éppen nem arról, hogy társadalmuk bizonyos jelenségei „irracionálisak”, „igazságtalanok” vagy „immorálisak”, hanem pusztán arról, hogy ezen jelenségek megértéséhez a legjobb módszerünk a nyelvjátékok és életformák szabálykövetésen alapuló reflektív megértése. A társadalmat megérteni, nem pedig megváltoztatni akarja.

Stephen Kemp is a belső kritika alkalmazása mellett száll síkra, hangsúlyozva azonban azt az álláspontot, hogy amennyiben Wittgenstein és Winch szerint a szabálykövetés során interszubjektív kontextusban kialakított megegyezéseknek engedelmesskedünk (melyeknek folyamatosan tudatában vagyunk), úgy nem érvelhetünk úgy, hogy a szabályokban megbúvó ellentmondásokat felszínre hozzuk, hiszen ehhez meg kellene haladnunk azt a szintet, ami végső soron a valóságot számunkra konstituálja.¹⁵² Ez az álláspont viszont Kemp szerint tarthatatlan – szükség van a meghaladására, arra, hogy

¹⁵¹ Pleasants (2000a), 314. o.

¹⁵² Pleasants (2003) válaszában rámutat, hogy Kemp eközben nem teljesen adekvát módon alkalmazza a wittgensteini szabálykövetés fogalmát – s mint láthattuk, a Winch-i fogalmakkal sem bánik kellőképpen körültekintő módon.

kimutassuk, hogy fogalmaink és szabályaink a megegyezésen alapuló érvényességen kívül valami saját, meghatározó jellegzetességgel is rendelkeznek. Amennyiben sikerrel járunk, úgy lehetőségünk nyílik a kritizálni kívánt értelmezésekben meglévő ellentmondások kimutatására. Arra azonban nem tér ki Kemp, hogy mik is lennének ezek a bizonyos interszubjektív megegyezésen kívüli tényezők, pusztán kijelenti, hogy azok segítségével könnyebb dolgunk volna.

„Amennyiben egy szabály helyes alkalmazásának alapja a megegyezés, úgy bármit fogadjanak is el az aktorok helyes alkalmazásképp, az egyszerűen helyes osztályozás lesz. Ha abban egyeznek meg, hogy ők gazdagok, boldogok, szépek, stb., akkor mindezek is lesznek. [...] Ennek elkerülésének legnyilvánvalóbb módja, ha azt javasoljuk, hogy a fogalmak és szabályok olyan tartalommal is rendelkeznek, mely nem a cselekvők megegyezéséből nyeri értelmét, hanem a fogalmak intrinzikus tulajdonsága.”¹⁵³

Ha megvizsgáljuk a fent említett fogalmakat wittgensteiniánus szemszögből, feltűnhet, hogy akármennyire is radikális példákkal szeretne Kemp előállni, voltaképp nem cáfolja vele azt, hogy a szavak jelentését használatuk adja meg. Ha megegyeznénk (össztársadalmi szinten) abban, hogy a „gazdag” fogalmunk ezentúl nem azt implikálja, hogy az illető bizonyos egyéb tulajdonságok birtokosa (pl. rendelkezik „pénzzel”, „tulajdonnal”), hanem azt, hogy mindkét kezén öt ujja van, majd ezt generációról generációra így adnánk át nyelvjátékainkban, akkor kétségtelenül a gazdag szó (használatából következő) jelentése vonatkoztatható lenne a társadalom legtöbb tagjára.

¹⁵³ Kemp (2003), 72. o.

Vegyük azonban észre, hogy sem Wittgenstein, sem pedig Winch nem tulajdonított a szabályok és fogalmak konstitúciójának olyan „hatalmat”, hogy az fizikailag megváltoztassa azokat, akik létrehozzák. Nem *mi* változunk meg azáltal, ha a „gazdag” szóval nem a vagyonosokra, hanem a tízujjúakra referálunk, hanem a *fogalmunk*, melyet használunk. A már idézett Winch-i megállapítás is, amely szerint „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk”, a következőképp folytatódik: „Ami persze nem jelenti azt, hogy fogalmaink változhatatlanok; ám ha változnak, másképpen alkotunk fogalmat a világról.”¹⁵⁴

A fogalmakban meglévő intrinzikus tulajdonságokkal kapcsolatos metafizikai elkötelezettség pedig nem válik meggyőző erejű érvvé, hiszen Kemp nem fejt ki, hogy miféle tartalmakra is gondol tulajdonképp. Kemp mindenesetre ebből az alapállásból vázolja fel a belső kritika általa preferált alternatíváját, mely – Steven Lukes nyomán – a racionalitáskonceptciók kritikai felülvizsgálata. Lukes (1996) megkülönbözteti a racionalitás általánosan érvényes és kultúra-specifikus aspektusait, hangsúlyozva, hogy léteznek olyan egyetemes standardok, melyek mindenfajta logika alapját kell, hogy képezzék. A kritikai felülvizsgálat során pedig ezen általános elvekre (ellentmondásmentesség, következetesség) hivatkozhatunk, noha nem hagyhatjuk figyelmen kívül a vizsgált kultúrkörben elfogadott helyi jellegzetességeket sem. Kemp azonban kifogásolja, hogy amennyiben így járunk el, nem fogjuk meggyőzni a „helyieket” – nem fogjuk tudni kimutatni, hogy az általános logika alapján adott értelmezésünk miért lenne adekvátabb az övéknél, miért nem pusztán csak alternatívája annak.

¹⁵⁴ Winch (1988), 35. o.

Kemp szerint ennek megoldásához valamelyik racionalitás-fajtát el kell vetnünk. A választása pedig a helyi racionalitáskonceptiókra esik, mivel amennyiben léteznek általános kritériumok, melyekre az értelmezésnek hivatkoznia kell, úgy azok fényében megítélhető, hogy a helyi racionalitások nem konzisztensek – és mint ilyenek, voltaképp nem is racionalitások. „Alternatívaképp amellet érvelnék, hogy a kutatók és az aktorok logikai ítéletei közötti egyet-nem-értés azt sugallja, hogy előbbiek a kérdéses [megérteni kívánt] hiteket félreértelmezték.”¹⁵⁵ A jelentésrealizmust elutasítva teljesen plauzibilis azt a megállapítást tenni, hogy a kutatók esetleg rossz fordítást adtak. Ugyanígy viszont, az aluldetermináltság elfogadásával már kevésbé tűnik helytállónak *azért* elutasítani egy értelmezést, mert az nem igazodik a logika és a racionalitás olyan koncepciójához, mely általános érvényességigénnyel lép fel. Amikor az ellentmondásmentesség univerzalitásáról beszélünk, szükségképpen az esetben is logikai fogalmakkal dolgozunk – ha pedig egy idegen kultúra logikai rendszere történetesen olyan, melyben a miénk számára ellentmondásos fogalmak minden problémától mentesen használhatók, úgy az a rendszer – a saját logikája szerint – éppolyan ellentmondásmentes lesz, mint a miénk.

Érvelését alátámasztandó, Kemp – szintén Lukes példájára hivatkozva – Evans-Pritchard a nuer vallásról írott tanulmányát vizsgálja. A nuerek úgy tartják, hogy „az ikrek madarak”. Ez a kijelentés számunkra ellentmondásos: ha valami ember, akkor az nem madár – ha pedig valami madár, akkor nem ember. Kemp szerint ennek a kijelentésnek az értelmét nem érthetjük meg pusztán azáltal, hogy kultúra-specifikus logikából indulunk ki. Papineau-ra hivatkozva amellet érvel, hogy a nuereknél a „madarak” és az „ikrek” szó jelentésének egyaránt része az, hogy „Isten gyermekei”, míg a nyugati kultúrában sem az „ikrek” sem pedig a „madarak” nem jelent ilyesmit. Így tehát voltaképpen nem *ugyanazt* a

¹⁵⁵ Kemp (2003), 78. o.

kijelentést értelmeztük egyszerre ellentmondásosnak (általános logika szerint) és koherensnek (kontextusfüggő logika alapján), hanem „két különböző kijelentésről van szó: egy nyugati fogalmakra vonatkozó ellentmondásosról és egy nuer fogalmakra vonatkozó konzisztensről. Ezen ítéletek meghozásához pedig a logika egyetlen, általános fogalma is elegendő.”¹⁵⁶

A nuerek kijelentése, mely szerint „az ikrek azok madarak”, tehát végső soron nem is ezt jelenti, hanem talán valami olyasmit, hogy „mivel az ikrek és a madarak egyaránt Isten gyermekei, ezért azonosak”. Ezzel azonban kevésbé kerültünk közel az ellentmondásosság feloldásához, pusztán a nuer kijelentés (valószínűleg) adekvátabb fordítását nyújtottuk. Az emberek és a madarak azonossága nem válik plauzibilisebb állítássá a nyugati megfigyelő állítólagos univerzális logikája számára pusztán azért, mert megadtuk egy lehetséges okát. Ilyen egységes logikai rendszert feltételezve pedig azt várnánk, hogy az adekvát fordítás kiküszöböli ezeket a látszólagos ellentmondásokat – ezt azonban nem teszi meg. A logika „egyetlen, általános fogalma” szerint valami vagy ellentmondásos vagy nem az, tehát a nuerek konzisztens fogalmai lefordíthatók szintén konzisztens nyugati kijelentésekre. Amennyiben viszont a nuer fogalmakban lévő konzisztenciát olyasvalami biztosítja (jelen példánkban a közös eredetre történő utalás), ami a nyugati megfigyelő számára éppoly kevésbé tekinthető elfogadhatónak, mint az eredeti fordítás, akkor voltaképp sehová sem jutunk. Hogyan lehetséges az, hogy a nuerek számára az Isten gyermekeit megtestesítő emberek és madarak azonossága logikailag konzisztens? Minden bizonnyal úgy, hogy *nem* a nyugati megfigyelő konzisztencia-fogalmával dolgoznak mindennapjaik során – s olyan, egyedül adekvát fordításra nem is tehetnénk szert, ami tökéletesen összhangban van az azonosság általunk

¹⁵⁶ Kemp (2003), 79. o.

használt fogalmával. A kontextus-specifikus logikákról fentebb mondottak erre az esetre is alkalmazandók – Winch-csel szólva, továbbra is igaz az, hogy a valóságnak nem „egyetlen kulcsa” van.

Mint az Kemp megjegyzéseiből is látható, a kritikai elméletek nehezen egyeztethetőek össze azzal a konceptuális – sőt, bizonyos bírálatok szerint logikai – relativizmussal, melyet a winchiánus megértő társadalomtudomány fő tézisei implikálnak. Végezetül ezért azt kell megvizsgálnunk, hogy mennyiben relativista a nyelvjátékok és a szabálykövetés fogalmaira épülő megértéskonceptió.

3. 4. Relativizmus

A Peter Winch elmélete kapcsán számos kritikus által felvetett relativizmus vádja¹⁵⁷ a relativizmus különböző értelemben vett fogalmához kapcsolódik. A legerősebb verzióban Winch logikai relativista, azaz olyan logikai „rendszereket” is megengedhetőnek és másokkal egyenrangúnak ismer el, melyek a legalapvetőbb logikai elvekkel is ellentmondanak. Ennek a vádnak a képviselői – leginkább Gellner (2003) – azt róják fel Winchnek, hogy elmélete a logika kategóriáit is társadalmi terméknek tekinti, azaz ha egy bizonyos kultúrában például a *modus ponens* következtetési szabályára úgy tekintenek, mint amelyik az általánosan elfogadottól ellentétes konklúzió levonására utasít, az is teljesen elfogadható.

A logikaitól némileg gyengébb megfogalmazásban a Winch-féle relativizmus konceptuális: más-más kultúrák eltérő fogalmi keret segítségével értelmezik a természeti és társas világukat, azaz alapvető fogalmaik és az azokat értelmezni kívánó

¹⁵⁷ Gellner (2003), Kemp (2003), Hollis (1977b) ill. (2004), McIntyre (1977b)

társadalomkutató fogalmisága között tartalmi különbség van, melyet nem lehet az egyik fogalmi keret dominanciájára támaszkodva feloldani. A legfontosabb, relativista módon értelmezett fogalom a racionalitásé, hiszen Winch explicite amellett érvel több helyen is,¹⁵⁸ hogy a nyugati civilizáció által racionálisnak tartott cselekedetek nem lehetnek segítségünkre abban az esetben, ha egy számunkra teljesen idegen fogalmiságú kultúra társadalmi jelenségeit kívánjuk megérteni. Arra pedig egész biztosan nem jogosítanak fel, hogy azok felett értékítéletet mondjunk.

A konceptuális relativizmus azonban nem implicál ontológiai értelemben vett relativizmust – azaz nem jelenti azt, hogy amennyiben egy társadalom hétköznapi gyakorlatában központi szerepet játszanak a különböző mágikus erőkkel felruházott entitások (boszorkányok, varázslók), úgy azok *ténylegesen* léteznek is az adott társadalom területén belül.¹⁵⁹ A relativizmus egyéb fajtáinak kérdését is érdemes ebből a kiindulópontból megvizsgálni, hogy meglássuk, milyen értelemben és mennyire szélsőségesen relativista a winch-iánus társadalomtudomány eszméje.

A konceptuális relativizmus legnagyobb veszélye (mint arról az empirikus adekvátság kapcsán már szó esett), hogy az idegen fogalmiság teljes mértékben megragadhatatlan marad számunkra, amennyiben eltérőnek tekintjük a megérteni kívánt és az általunk használt racionalitás-kategóriákat. Sőt, McIntyre (1977a) ennek kapcsán a saját kultúránk történeti megismerésének lehetőségét is kétségbe vonja. Egy adott civilizáció fogalmai is változnak ugyanis az idők során, és jelentéstartalmuk olyan mértékben térhet el egymástól a különböző korszakokban, hogy valamilyen abszolút mérce hiányában egyáltalán nem volna lehetséges megértenünk *saját* történelmünket

¹⁵⁸ Ld. Winch (1988), 101-107. o. ill. (1977), 94-97. o.

¹⁵⁹ A Wittgensteint ért hasonló vád visszautasításáról részletesen ld. Glock (2001).

sem.¹⁶⁰ A „boszorkány” fogalma egészen mást jelentett a nyugati civilizációban a keresztes háborúk idején, mint amilyen tartalommal manapság rendelkezik – az pedig, hogy bizonyos időszakokban miért kellett máglyahalált halnia valakinek egy olyan fogalom használata kapcsán, amit ma leginkább komikus értelemben használunk, szintén megmagyarázhatatlan marad, ha a fogalmi sémáink ebben az esetben sem összemérhetőek.

Winch konceptuális relativizmusa a saját kultúránk történeti megértését azért teheti mégis lehetővé, mert sohasem állította, hogy a fogalmi sémák örökök és változtathatatlanok lennének. A „fogalmak jelentését azok használata adja meg” wittgensteiniánus kiindulópontjából természetesen a használatbeli változások alapján lehet magyarázni a jelentéstartalmak módosulását is. Így nem válik lehetetlenné, hogy bizonyos, új kontextusokban alkalmazott új használati módok segítségével megváltozzon fogalmaink jelentése: ahogy a szóhasználatban a „boszorkány” jelzőt egyre kevésbé használják tényállító kijelentések elemeként, úgy szorulnak háttérbe egyre inkább azok az eszmék, melyek lehetővé tették a boszorkánypereket és kivégzéseket. „S amilyen mértékben a régi fogalom utat enged az újnak, olyan mértékben üresednek ki a társadalmi viszonyok (vagy [...] legalábbis *megváltoznak*).”¹⁶¹ A fogalomhasználat és jelentés ilyen összefüggése azonban még semmit nem mond arról, hogy *más* társadalmi környezetben hogyan használják azokat a fogalmakat, amelyeket mi a saját nyelvünkre lefordítva a saját világnézetünk alapján kívánunk értelmezni. A régi beszédmód kihalása egyértelművé teheti hétköznapi nyelvhasználatunk során, hogy nem vállalunk ontológiai elkötelezettséget akkor, amikor valakit boszorkánynak tartunk – arra azonban nem jogosít

¹⁶⁰ McIntyre (1977a), 66-67. o.

¹⁶¹ Winch (1988), 116. o.

fel, hogy más kultúrák nyelvhasználatát a sajátunkban elfogadott kritériumunk szerint értékeljük.

A fogalmi keretek különbségei nem teszik lehetetlenné a kultúrák közötti megértést, pusztán az azokon átívelő univerzális állítások igazságát kérdőjelezi meg. Ahogy az egyébként Winch-csel a legkevésbé sem szimpatizáló Gellner (1985) fogalmaz: „A csak bizonyos emberi társadalmakra alkalmazható magyarázati sémák léte (már amennyiben ilyen sémák egyáltalán léteznek) nem arra utal, hogy valamilyen emberi *tényező* ne lenne univerzális, hanem csak arra, hogy a társadalmi *szerveződésnek* lehetnek specifikus formái.”¹⁶²

Ezekből a specifikus formákból pedig egyrészt az következik, hogy az adott történeti kontinuitásban létező társadalmak koherensek és „belülről értelmezhetők” lesznek, másrészt pedig az, hogy ugyanez a koherencia (ami valójában annak is a feltétele, hogy a társadalom tagjai képet alkothassanak saját helyzetükről) elvész, amikor univerzális magyarázati sémák segítségével próbáljuk a hétköznapi valóságot adatokká alakítani.

A relativizmus azonban – bármilyen formát öltön is – azzal a veszéllyel fenyeget, hogy tudományos ismereteink episztemikus értéke megkérdőjeleződik.¹⁶³ Az elkerülése érdekében tett lépések viszont a legtöbb esetben nem jelentenek mást, mint annak hangsúlyozását, hogy pragmatikus szempontból akkor járunk el helyesen, ha nem engedünk túl nagy teret a relativista megfontolásoknak. Gellner (1985) megfogalmazása jól szemlélteti ezt a hozzáállást:

¹⁶² Gellner (1985), 100. o. Hasonló, de kevésbé direkt megfogalmazása ennek: Little (1991), 214. o.

¹⁶³ Természetesen csak abban az esetben, ha a tudomány fogalmát realista értelemben használjuk. Erről bővebben ld. az első fejezet bevezetőjét.

„Egy bizonyos életforma kognitív és technikai felsőbbbsége olyannyira manifeszt, és olyan mértékben segít hozzá bizonyos emberi szükségletek és vágyak kielégítéséhez, hogy azt egész egyszerűen nem lehet megkérdőjelezni.”¹⁶⁴

Azt természetesen Winch sem szerette volna megkérdőjelezni, hogy a nyugati civilizáció technológiailag fejlettebb más kultúráknál – a probléma épp abból fakad, hogy mire érdemes ebből a technikai fejlettségből következtetni. Arra pedig Winch szerint semmiképp nem, hogy a világ értelmessé tételének *egyetlen* vagy *felsőbbrendű* módja a nyugati gondolkodás. Ehhez azt sem elég kimutatni, hogy a természeti erők uralásában látványosabb eredményekhez vezet a tudományos hozzáállás – azt, hogy valamilyen kultúra által preferált eszközök mennyire alkalmasak céljaik eléréséhez, csak akkor tudnánk döntő szemponttá tenni, ha nem éppen az forogna kockán, hogy mi tekinthető egyáltalán értelmes cél-eszköz relációnak az adott fogalmi kereten belül.¹⁶⁵

A Winch-iánus relativizmust a logika természetére vonatkozó megjegyzései esetében érdemes mérsékelni (amint azt az 1990-es második kiadás bevezetőjében ő maga is kifejti): a gondolkodás alapvető kategóriái nem lehetnek olyannyira eltérőek kultúrák között, hogy ne lehessen semmilyen közös pontot találni bennük. Az elképzelhető, hogy boszorkányok átkaival magyaráznak bizonyos betegségeket egyes kultúrákban, és hogy ez a helyi racionalitás-kritériumokkal tökéletesen összhangban van. Az azonban már nem, hogy alapvető következtetési szabályaik (pl. a *modus ponens* esetében) tökéletesen mást jelentsenek, mint amit az általunk használt nyelvben implikálnak. Ha így volna,

¹⁶⁴ Gellner (2003), 71. o.

¹⁶⁵ Erről bővebben ld. Jarvie (1977).

valószínűleg nem is tekinthetnénk nyelvnek azokat a hangokat, melyeket bizonyos esetekben a kultúra tagjai kiadnak. Hollis (2006) azt tanácsolja, hogy „első a racionalitás, azután viszont szerepet kap a relativizmus”.¹⁶⁶ A racionalitás kritériumai azonban, az alapvető logikai igazságok belátásától eltekintve, eltérőek lehetnek a különböző fogalmi keretek nyelvjátékaiban. Ezért a konklúziót a fentiek alapján a következőképp módosíthatjuk: első a logika, azután viszont szerepet kap a konceptuális relativizmus.

* * *

Ezúton szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Demeter Tamásnak, a disszertáció írása során adott tanácsaiért, kritikáiért, melyek rendkívül nagy segítséget jelentettek.

¹⁶⁶ Hollis (2006), 247. o. Ld. még Hollis (1977b), 238. o.

Bibliográfia

- Apel, Karl-Otto (1995): A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39, 873–930.
- Babbie, Earl (2003): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Budapest: Balassi.
- Bhaskar, Roy (1998): *The Possibility of Naturalism*. London, Routledge.
- Bloor, David (1996): The Question of Linguistic Idealism Revisited, in Hans Sluga – D. G. Stern (szerk.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York, Cambridge University Press.
- Boyd, Richard (1983): On the Current Status of the Issue of Scientific Realism. *Erkenntnis*, 19, 45–90.
- Boyd, Richard (1991): Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies*, 61, 127–148.
- Boyd, Richard (1999): Kinds, Complexity and Multiple Realization. *Philosophical Studies*, 95, 67–98.
- Calouste Gulbenkian Foundation (1996): *Open the Social Sciences – Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press.
- Cartwright, Nancy (1983): *How the Laws of Physics Lie*. New York, Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2006): Mental Events, in Donald Davidson: *The Essential Davidson*, Oxford, Clarendon, 105–121.

- Davis, James A. (2001): What's Wrong With Sociology? In Stephen Cole (szerk.): *What's Wrong With Sociology?* New Brunswick, NJ, Transaction.
- Dear, Peter (2006): *The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World*. Chicago, Il., University of Chicago Press.
- Demeter, Tamás (2007): Pszichológiai magyarázat és predikció. *Világosság*, 11–12., 19–36.
- Demeter, Tamás (2008): *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
- Dupré, John (1981): Natural Kinds and Biological Taxa. *The Philosophical Review*, 90, 66–90.
- Dupré, John (1999): Are Whales Fish?, in Douglas R. Medin & Scott Atran (szerk.): *Folkbiology*. Cambridge, Mas., MIT Press.
- Durkheim, Émile (2003): *Az öngyilkosság*. Budapest: Osiris.
- Ellis, Brian (2001): *Scientific Essentialism*. Cambridge, Mas., Cambridge University Press.
- Erdélyi, Ágnes (1993): *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana Társulás.
- Ereshefsky, Mark (2007): *The Poverty of the Linnaean Hierarchy*. Cambridge, Mas., Cambridge University Press.
- Ereshefsky, Mark (2008): Systematics and Taxonomy, in Sahota Sarkar & Anya Plutynski (szerk.): *A Companion to the Philosophy of Biology*. Oxford, Blackwell.
- Fay, Brian (1996): General Laws and Explaining Human Behavior, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 91–110.

- Festinger, Leon (2000): *A kognitív disszonancia elmélete*. Budapest, Osiris.
- Flyvbjerg, Bent (2001): *Making Social Science Matter*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Fodor, Jerry A. (1974): Special Sciences and the Disunity of Science as a Working Hypothesis. *Synthese*, 28, 77–115.
- Gellner, Ernest (1985): *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (2003): The New Idealism – Cause and Meaning in the Social Sciences, in Ernest Gellner: *Selected Philosophical Themes Volume I*. London, Routledge.
- Glock, Hans-Johann (2008): Relativism, Commensurability and Translatability, in John Preston (szerk.): *Wittgenstein and Reason*. Oxford: Blackwell, 21–46.
- Habermas, Jürgen (1994): *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz.
- Hacking, Ian (1986): Making Up People, in T. Heller (szerk.): *Reconstructing Individualism*. Stanford, Co., Stanford University Press, 222–236.
- Hacking, Ian (1995): *Rewriting the Soul*. Princeton, Princeton University Press.
- Hacking, Ian (1999): *The Social Construction of What?*. Cambridge, Mas., Harvard University Press.
- Haddock, Adrian (2002): Rewriting the Past: Retrospective Description and its Consequences. *History of the Human Sciences*, 32, 3–24.
- Hawthorn, Geoffrey (1991): *Plausible Worlds*. Cambridge, England, Cambridge University Press.

- Hempel, Carl G.: Az általános törvények szerepe a történettudományban, in Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II.* Budapest, Osiris, 451–463.
- Hendry, Robin Findlay (2010): The Elements and Conceptual Change, in Helen Beebe & Nigel Sabbarton-Leary (szerk.): *The Semantics and Metaphysics of Natural Kinds.* London, Routledge.
- Hollis, Martin (1977a): The Limits of Irrationality, in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality.* Oxford, Blackwell, 214–220.
- Hollis, Martin (1977b): Reason and Ritual, in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality.* Oxford, Blackwell, 221–239.
- Hollis, Martin (2004): *The Philosophy of Social Science.* Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Hull, David L. (1965): The Effect of Essentialism on Taxonomy – Two Thousand Years of Stasis (I). *The British Journal for the Philosophy of Science*, 15, 314–326.
- Hume, David (1995): *Tanulmány az emberi értelemről.* Budapest, Nippon.
- Hutchinson, Phil, Rupert Read & Wes Sharrock (2008): *There is No Such Thing as a Social Science.* Aldershot: Ashgate.
- Jarvie, I. C. (1977): Explaining Cargo Cults, in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality.* Oxford, Blackwell, 50–61.
- Kemp, Stephen (2003): Rethinking Social Criticism: Rules, Logic and Internal Critique. *History of the Human Sciences*, 16, 61–84.

- Kincaid, Harold (1996a): Defending Laws in the Social Sciences, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 111–130.
- Kincaid, Harold (1996b): Reduction, Explanation, and Individualism, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 497–514.
- Kitcher, Philip (1984): Species. *Philosophy of Science*, 51, 308–333.
- Kitcher, Philip (1993): *The Advancement of Science*. New York, Oxford University Press.
- Kripke, Saul (2007): *Megnevezés és szükségszerűség*. Budapest, Akadémiai.
- LaPorte, Joseph (1996): Chemical Kind Reference and the Discovery of Essence. *Noûs*, 30, 112–132.
- LaPorte, Joseph (1997): Essential Membership. *Philosophy of Science*, 64, 96–112.
- Lerner, Berel Dov (2002): *Rules, Magic and Instrumental Reason*. London, Routledge.
- Leudar, Ivan & Wes Sharrock (2002): Indeterminacy in the Past? *History of the Human Sciences*, 15, 95–115.
- Leudar, Ivan & Wes Sharrock (2003): Changing the Past? *History of the Human Sciences*, 16, 105–121.
- Little, Daniel (1991): *Varieties of Social Explanation*. Boulder, Col., Westview.

- Little, Daniel (2009): The Heterogeneous Social: New Thinking About the Foundations of the Social Sciences, in C. Mantzavinos (szerk.): *Philosophy of the Social Sciences*. New York, Cambridge University Press, 154–178.
- Lukes, Steven (1996): Methodological Individualism Reconsidered, Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 451–458.
- Manicas, Peter T. (2006): *A Realist Philosophy of Social Science*. New York, Cambridge University Press.
- Margolis, Joseph (1990): The Methodological and Metaphysical Peculiarities of the Human Sciences, in Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., Howard K. Wettstein (szerk.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XV: The Philosophy of the Human Sciences*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 167–182.
- McIntyre, Alasdair (1977a): Is Understanding Religion Compatible With Believing? in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality*. Oxford, Blackwell, 62–77.
- McIntyre, Alasdair (1977b): The Idea of a Social Science, in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality*. Oxford, Blackwell, 112–130.
- McIntyre, Lee C. (1996): *Laws and Explanation in the Social Sciences*. Boulder, Col., Westview.
- McIntyre, Lee C. (2004): Intentionality, Pluralism, and Redescription. *Philosophy of the Social Sciences*, 34, 493–505.
- Mellor, Hugh (1977): Natural Kinds. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 28, 299–312.

- Miller, Richard W. (1996): Methodological Individualism and Social Explanation, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 459–478.
- Millikan, Ruth Garrett (1999): Historical Kinds and the 'Special Sciences'. *Philosophical Studies*, 95, 45–65.
- Mitchell, Sandra (2009): Complexity and Explanation in the Social Sciences, in C. Mantzavinos (szerk.): *Philosophy of the Social Sciences*. New York, Cambridge University Press, 130–145.
- Nelson, Alan J. (1996): Social Science and the Mental, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 515–528.
- Némedi, Dénes (2005): *Klasszikus szociológia*. Budapest: Napvilág.
- Papineau, David (1987): *For Science in the Social Sciences*. London, Macmillan.
- Pérez, Diana I. (2004): Mental Concepts as Natural Kind Concepts, in Maite Ezcurdia, Robert Stainton, Christopher Viger (szerk.): *New Essays in the Philosophy of Language and Mind*. Calgary, Alb., University of Calgary Press.
- Pettit, Philip (2000): Winch's Double-edged Idea of a Social Science. *History of the Human Sciences*, 13, 63–77.
- Platt, Jennifer (1999): *A History of Sociological Research Methods in America: 1920–1960*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Pleasants, Nigel (2000a): Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical. *Inquiry*, 43, 289–317.

- Pleasants, Nigel (2000b): Winch, Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. *History of the Human Sciences*, 13, 78–91.
- Pleasants, Nigel (2003): Social Criticism for 'Critical Critics'? *History of the Human Sciences*, 16, 95–100.
- Putnam, Hilary (1975): The Meaning of 'Meaning', in Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 215–271.
- Quine, W. V. O. (2002): *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest: Osiris.
- Reydon, Thomas A. C. (2006): Generalizations and Kinds in Natural Science: The Case of Species. *Studies in the Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, 37, 230–255.
- Roth, Paul A. (1987): *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism*. Ithaca-London, Cornell University Press.
- Roth, Paul A. (2002): Ways of Pastmaking. *History of the Human Sciences*, 15, 125–143.
- Ruben, Daniel-Hillel (1990): Singular Explanation and the Social Sciences, in Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., Howard K. Wettstein (szerk.): *Midwest Studies in Philosophy Volume XV: The Philosophy of the Human Sciences*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 130–149.
- Savage, Mike & Roger Burrows (2007): The Coming Crisis of Empirical Sociology. *Sociology*, 41, 885–899.
- Searle, John (1995): *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press.

- Searle, John (2010): *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York, Oxford University Press.
- Shapin, Steven (1998): *The Scientific Revolution*. Chicago, IL., University of Chicago Press.
- Taylor, Charles (1996): Interpretation and the Sciences of Man, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 181–212.
- Tuomela, Raimo (2002): *The Philosophy of Social Practices*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Tuomela, Raimo (2007): *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. New York, Oxford University Press.
- van Fraassen, Bas (1999): A tudományos realizmussal kapcsolatos érvek, in Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron.
- Watkins, J. W. N. (1996): Historical Explanation in the Social Sciences, in Michael Martin – Lee C. McIntyre (szerk.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press, 441–450.
- Welter, Friederike & David Smallbone: Exploring the Role of Trust in Entrepreneurial Activity. *Entrepreneurship Theory and Practice*, 30, 465–475.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Wilkerson, T. A. (1988): Natural Kinds. *Philosophy*, 64, 29–42.

- Wilkerson, T. E. (1998): Recent Work on Natural Kinds. *Philosophical Books*, 39, 225–233.
- Winch, Peter (1977): Understanding a Primitive Society, in Bryan R. Wilson (szerk.): *Rationality*. Oxford, Blackwell, 78–111.
- Winch, Peter (1988): *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest, Akadémiai.
- Winch, Peter (1990): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. Second Edition*. London, Routledge.
- Windelband, Wilhelm (2006): Nomotetikus (törvényalkotó) és ideografikus (individualizáló-leíró) tudományok, in Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II.*, Budapest: Osiris.
- Wittgenstein, Ludwig (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz.